RÉGIS JOLIVET

Professor de Filosofia
Decano da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Lyon.

TRATADO DE FILOSOFIA

II

PSICOLOGIA

Tradução de

GERARDO DANTAS BARRETTO

Professor de Psicologia da Faculdade de Filosofia de Petrópolis
Professor de Filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia

1963

Livraria AGIR Editôra

RIO DE JANEIRO

ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO

LIVRO PRIMEIRO: A VIDA SENSÍVEL

LIVRO SEGUNDO: A VIDA INTELECTUAL

LIVRO TERCEIRO: O SUJEITO PSICOLÓGICO

INTRODUÇÃO

As questões que se propõem no limiar da psicologia são as do objeto próprio e do método desta ciência, — a das condições fisiológicas gerais da vida psicológica, — e, finalmente, a do hábito, que é a forma que podem assumir tôdas as nossas atividades psíquicas. [1]

[1] Os números impressos em *grifo*, no interior do texto, e precedidos do algarismos romano I, reportam-se aos números marginais do volume anterior (*Lógica e Cosmologia*). Os números sem indicação do tomo aludem aos números marginais do presente volume.

CAPÍTULO I

OBJETO E MÉTODO DA PSICOLOGIA

SUMÁRIO [2]

Art. I. OBJETO DA PSICOLOGIA. *Psicologia experimental e psicologia racional.* Definições. A psicologia experimental. *Psicologia e filosofia.* Objeto da psicologia. Posição do problema. Definição do psíquico.

Art. II. MÉTODO DA PSICOLOGIA. Princípios do método. Método subjetivo e método objetivo. *Processos introspectivos.* Notação dos fatos. Questionários e testes. Método de interrogação. *Processos objetivos.* Métodos comparativos. A psicologia animal. Métodos de laboratório. *As leis psicológicas.* Determinismo psicológico. As grandes leis funcionais. Valor das leis psicológicas. A hipótese.

Art. III. DIVISÃO DA PSICOLOGIA.

1 O método de uma ciência depende da natureza do seu objeto formal *(I, 162)*. Por isso, deve nosso estudo da psicologia começar pela determinação precisa dêste objeto formal. Por sua vez, estas questões de objeto e de método subdividem-se em numerosos problemas, nos quais, como veremos, está implicada tôda a psicologia. Daí a particular importância da Introdução à psicologia.

ART. I. *OBJETO DA PSICOLOGIA*

Definir a psicologia é indicar-lhe o objeto próprio ou formal, o que não é tão fácil como à primeira vista se afigura.

---

[2] Cf. A. BINET, *Introduction à la psychologie expérimentale*, Paris, 1894. EBBINGHAUS, *Précis de Psychologie*, trad. francesa, Paris, 1911. Th. RIBOT, *La psychologie* (na coleção *La méthode dans les sciences*, Paris, 1909). W. JAMES, *Précis de psychologie*, trad. francesa, Paris, 1909. WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1905. Mc DOUGALL, *An Outline of Psychology*, Londres, 1923. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, Paris 1934. G. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, Paris, 1930, t. I. R. RUYER, *Psycho-Biologie*, Paris, 1946. P. NAVILLE, *La Psychologie science du comportement*, Paris, 1942. P. GUILLAUME, *Introduction à la Psychologie*, Paris, 1942. A. GEMELLI, *Introduzione alla Psicologia*, Milano, 1947.

Com efeito, apresentam-se-nos à consideração duas psicologias, chamadas respectivamente experimental e racional, e trata-se de saber se é necessário inseri-las numa definição comum e consigná-las como duas partes, uma subordinada à outra, de uma ciência única; ou se há reservar exclusivamente a uma ou a outra destas disciplinas o nome de psicologia. Na discussão dêstes problemas, que visam a precisar o objeto próprio que convém assinalar à psicologia, haveremos de esbarrar com numerosas e diferentes concepções, que teremos de estudar e criticar.

§ 1. PSICOLOGIA EXPERIMENTAL E PSICOLOGIA RACIONAL

A. Definições

2 1. **A psicologia como ciência da alma.** Etimològicamente, a psicologia (*psyché,* alma) é a *ciência da alma.* Podemos conservar sem inconveniente esta definição, desde que se deixe tôda a sua generalidade e se compreenda que a alma só pode ser conhecida nas e pelas diversas manifestações de sua atividade. A psicologia será, portanto, necessária e primàriamente, o *estudo empírico dos fenômenos psíquicos.* Êste estudo recebeu o nome de psicologia experimental ou descritiva. Mais adiante teremos oportunidade de perguntar-nos se semelhante estudo pode ser autônomo, bem como que objeto deve reclamar para permanecer sempre uma disciplina positiva.

2. **Ciência e filosofia da alma.** Desde já, e tendo em vista os princípios gerais expostos na Introdução geral à Filosofia e no estudo dos métodos positivos, podemos afirmar que a ciência positiva dos fenômenos psíquicos não esgotará o objeto total da psicologia, do mesmo modo que a determinação das leis físicas não exaure o conhecimento das coisas da natureza e do mundo. A filosofia pretende atingir o próprio ser que os fenômenos e as leis que os regem manifestam. *Restará, pois, à psicologia uma tarefa posterior que consistirá em estabelecer, a partir da experiência, a existência e natureza do princípio primeiro dos fenômenos psíquicos.* É o objeto próprio do que se chama a *psicologia racional.*

3 3. **Psicologia empírica e psicologia científica.** Quer se trate da psicologia experimental ou da psicologia racional, *a psicologia é uma ciência (I, 144),* e por isso se distingue essencialmente da psicologia empírica, psicologia do romancista, do dramaturgo, do poeta, do moralista, do homem do mundo, etc., a que FREUD e os alemães chamam *Laienpsychologie* (psi-

cologia dos profanos). Todavia, distinção não é separação, nem, muito menos, hostilidade. A psicologia científica não deixa de consultar largamente o tesouro de observações que lhe proporciona a psicologia empírica; e até existem certos domínios, como a caracterologia, aos quais a *Laienpsychologie* empresta uma contribuição de capital importância.

B. Psicologia experimental

A noção de psicologia experimental não é tão simples como à primeira vista pareceria. Cumpre, pois, precisá-la desde o princípio, a fim de evitar muitas confusões e equívocos acêrca da psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos, como disciplina autônoma, como ciência experimental, e, finalmente, como método objetivo.

1. **A ciência dos fenômenos psíquicos.** Por definição, a psicologia experimental não pode ser senão uma ciência dos *fenômenos* psíquicos, eis que só os fenômenos, isto é, os fatos acessíveis direta ou indiretamente aos sentidos e aos instrumentos de observação e de medida, constituem a matéria das ciências experimentais.

a) *O "sujeito" em psicologia.* Ciência dos fenômenos não significa "ciência sem sujeito". Não se podem tomar, sem mais, como equivalentes estas duas expressões. De fato, tôdas as ciências positivas referem-se, de modo mais ou menos explícito, a um sujeito dos fenômenos que estudam, embora só retenham dêste sujeito os fenômenos que o manifestam. É certo que *os fenômenos psíquicos não se bastam a si mesmos mais do que os fenômenos físicos.* Tôda a psicologia contemporânea reage contra a tendência fenomenista e associacionista, que se empenhava em explicar tôda a vida psíquica, desde as mais humildes formas sensíveis até o mais alto da atividade racional, por meras combinações de elementos ou átomos psíquicos. Apresentam-se aqui as mesmas dificuldades que na concepção mecanicista, que pretende elucidar as realidades orgânicas e inorgânicas mediante a pura aglutinação de elementos materiais simples. Já vimos *(I, 212,369)* que esta concepção é algo de realmente ininteligível: a unidade e a ordem interna dos complexos fenomenais não podem explicar-se senão pela finalidade, isto é, por um sujeito.

b) *O sujeito empírico.* Nada obstante, *êste sujeito é e será sempre, para a psicologia experimental, um sujeito empírico, cuja natureza não é contemplada,* exatamente como a matéria, sujeito das propriedades físicas, ou também a "coisa",

sujeito dos fenômenos químicos, permanecem, em ordem à sua essência, fora da visão do sábio. À filosofia pròpriamente dita, cujo objeto é o próprio ser das coisas, compete definir a natureza do sujeito psicológico, tal como o revelam os fenômenos e as leis de que trata a psicologia experimental.

5 2. **A psicologia experimental, ciência autônoma.** Pode-se admitir que é legítimo ter a psicologia experimental na conta de ciência positiva autônoma.

a) *Ciência positiva.* Mais acima notamos que, se tomarmos o têrmo ciência em seu sentido mais geral, a psicologia, experimental ou racional, é uma ciência. Poder-se-ia, mesmo, dizer, dêste ponto-de-vista, que a psicologia racional merece com mais propriedade o título de ciência que a psicologia experimental. Mas, se, como ordinàriamente se faz, se reservar o têrmo ciência para as disciplinas positivas, haveremos de convir em que a *psicologia experimental* é com justa razão considerada como uma ciência, pois procura, com efeito, *estabelecer as leis gerais da atividade psíquica, para tanto procedendo segundo as exigências do método experimental,* adaptando a observação e a experimentação à natureza de seu objeto, que é o fenômeno psíquico como tal.

b) *Ciência autônoma.* Freqüentemente se há compreendido mal esta autonomia, o que tem servido de pretexto para negá-la, quando é normal e legítima. *Autonomia não significa necessàriamente suficiência absoluta.* Admite-se a autonomia das ciências físicas, embora reconhecendo que não nos ministram conhecimento adequado de todo o real. Mas têm seu objeto formal próprio e seus próprios métodos, e é isto precisamente que lhes fundamenta a relativa autonomia *(I, 13)*. Sucede o mesmo com a psicologia experimental, que tem um objeto bem definido e emprega os métodos das ciências positivas. Mas, sendo autônoma dentro dêstes limites, deixa aberta a possibilidade (e até, em certo sentido, implica a necessidade) de ulterior investigação, pròpriamente filosófica, acêrca do ser mesmo de onde emanam os fenômenos cujas leis empíricas a psicologia tratou de definir.

6 3. **Sentido e alcance do têrmo «experimental».** Mais adiante deveremos ocupar-nos do método da psicologia. Por enquanto, convém sòmente notar que a expressão "psicologia experimental" não significa que tôda a investigação psicológica deva limitar-se necessàriamente ao domínio do mensurável, isto é, ao que depende do laboratório. *"Experimental" há de entender-se em sentido amplo, e aplica-se legìtimamente a tudo o que possa cair, não sòmente sob a observação extrema ou*

"objetiva", senão também sob a observação interna e reflexa. Neste sentido, são de todo em todo procedentes as observações de BERGSON: tudo o que é objeto de intuição é matéria de experiência. O laboratório não é, pois, mais que um instrumento ou meio, entre outros, pôsto a serviço da investigação psicológica, e não poderia, sem laborar em engano, arrogar-se o privilégio, e, muito menos, a exclusividade.

7 4. **A psicologia, ciência objetiva.**

a) Tríplice sentido do têrmo "objetivo". Os teóricos da psicologia da reação e do comportamento (de que nos ocuparemos mais adiante) pretenderam reservar a seus processos de investigações o título de "método objetivo". Há, porém, nisso um equívoco. O têrmo "objetivo" pode entender-se em vários sentidos. Uma primeira acepção reserva-o *para os dados que se obtêm pela experiência* e não puro raciocínio ou pura inferência. Em outro sentido, *objetivo opõe-se a subjetivo,* como o que pertence à experiência externa se opõe ao que depende da experiência interna. Finalmente, objetivo emprega-se também para designar *o que qualquer maneira está fundado no real,* interno ou externo, e se opõe ao que só se funda na opinião pessoal, sentimentos ou hipóteses individuais, que é o domínio do "subjetivo".

b) A objetividade em psicologia experimental. Dão os behavioristas a entender que êstes três sentidos são solidários, e que, a menos que se tomem como único objeto os comportamentos externos do homem ou do animal, a psicologia será necessàriamente pura ciência dedutiva e disciplina conjectural. Fácil é ver o que de abusivo encerram tais pretensões. Por uma parte, com efeito, *a introspecção pode ser tão objetiva,* no primeiro e no terceiro sentidos, *como a psicologia do comportamento.* Refletir sôbre um estado de consciência é dar-se um objeto de observação tão real como os reflexos condicionados de um cão. Devemos, aliás, acrescentar que *existe todo um domínio que não pode,* em psicologia, *ser captado senão pela introspecção,* e é precisamente o domínio da atividade psíquica pròpriamente dita. O "objetivo" preconizado pelos behavioristas reduzir-se-ia ao puro fisiológico, e tal concepção só poderia conduzir ao atomismo e ao associacionismo, isto é, à materialização e mecanização da consciência.

c) Objetividade da piscologia racional. Por outra parte, a própria psicologia *racional é tão "objetiva"* (no terceiro sentido) *como a psicologia experimental,* embora só atinja seu objeto (o ser mesmo do sujeito psicológico) por via do racioci-

nio. O raciocínio, com efeito, apóia-se na experiência, e só pretende torná-la plenamente inteligível. Se se intentasse eliminar da ciência o raciocínio, nenhuma ciência seria possível. Um raciocínio é objetivo sempre que se arrima lògicamente aos fatos estabelecidos objetivamente.

C. Psicologia e filosofia

8 1. **Psicologia científica.** A noção de uma psicologia experimental, como ciência autônoma dos fenômenos psíquicos, é relativamente recente. Fazem-na datar, ordinàriamente, de Cristiano WOLFF (*Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734). KANT retoma o têrmo psicologia, que, com MAINE DE BIRAN, adquire definitivamente direito de cidadania no conjunto das disciplinas filosóficas. Ao longo do século XIX, a psicologia tende cada vez mais a constituir-se em ciência autônoma, distinta da filosofia pròpriamente dita, e a acercar-se o mais possível das disciplinas experimentais. Até mesmo tôda uma corrente de autôres, entre os quais se mencionam TAINE e WUNDT, chegou ao ponto de reduzir a psicologia à fisiologia, inspirando-se numa doutrina materialista do homem e do mundo, que é de natureza puramente filosófica.

Tal corrente, entretanto, não prevaleceu. Só poderia ter prevalecido com êste resultado paradoxal, de constituir uma psicologia sem valor psicológico. Hoje, porém, parece que todos estão acordes em que *a psicologia é uma disciplina positiva, que pode e deve constituir-se por seus próprios métodos, que são os das ciências experimentais*, sem implicação filosófica imediata, segundo o plano dos fenômenos e de suas leis empíricas.

9 2. **Concepção filosófica.** A falar verdade, o ponto-de-vista precedente, muito comum e, por assim dizer, unânime entre os psicólogos de profissão, é negado por alguns filósofos contemporâneos.

a) *A psicologia como reflexão transcendental.* LACHELIER (cf. *Psychologie et Métaphysique*) tentou mostrar que a psicologia, em sua própria essência, é filosófica. Julga, com efeito, que existe uma psicologia crítica e reflexiva, que é a verdadeira psicologia, a um tempo experimental e metafísica, e que consiste em dirigir a reflexão, não para objetos na consciência, mas sim para o próprio sujeito como tal, isto é, como atividade que se compreende a si mesma como operante, e descobrindo em sua própria ação as condições necessárias do pensamento.

H. BERGSON parece ir ainda mais longe, visto que preconiza (cf. *Les données immédiates de la conscience*) a constituição de uma metafísica positiva que pràticamente se confundiria com a psicologia, eis que é principalmente pela reflexão sôbre os dados imediatos da consciência que poderíamos penetrar até às fontes mesmas da vida e do devenir universal.[3]

b) Dificuldades dêste ponto-de-vista. Êste debate encerra alguma confusão. Se se tratasse apenas de assinalar que a psicologia acaba necessàriamente por suscitar problemas filosóficos, e que por êsse motivo é uma espécie de introdução à metafísica, nada haveria que objetar. Mas, de um lado, para isso não seria necessário supor que se pudesse passar ao metafísico por simples continuidade a partir dos fenômenos psíquicos, pelo aprofundamento da intuição. Já vimos *(I, 12)* a ilusão espacial que se embuça nestas fórmulas: o metafísico não se encontra debaixo do sensível. Por outro lado, se convimos em que a psicologia, entendida como o quer LACHELIER, sob a forma de uma reflexão transcendental, visando a captar e definir os primeiros princípios do pensamento e da ciência, implica essencialmente uma orientação metafísica, dever-se á também observar que *a psicologia filosófica ou racional tem outra função mais imediatamente própria do que esta orientação crítica, e consiste em definir a natureza, as faculdades e as propriedades do sujeito psicológico*, e que isto não leva a excluir a psicologia experimental, nem tampouco a esta subtrair a autonomia que parece pertencer-lhe de direito. Reconhecendo que a psicologia experimental mais do que qualquer outra disciplina positiva, suscita numerosos problemas filosóficos, pode-se convir em considerá-la, dentro dos limites que ela mesma se impõe, como ciência autêntica, provida de objeto formal claramente definido, e suscetível de constituir-se por seus próprios meios.

10 3. **Psicologia aristotélica e tomista.** Êste ponto-de-vista está contido nos próprios princípios de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS. Sem dúvida, os antigos não intentaram sequer considerar a psicologia como ciência autônoma. Esta tentativa só teve lugar, efetivamente, com o advento do saber positivo, a partir do século XVII. ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS, porém, subministraram os princípios que justificam a divisão da psicologia em experimental e filosófica, notando que, *para che-*

[3] Cf. BERGSON, *Matière et Mémore, 14e. éd.* (1919), pág. X, em que escreve que "a psicologia tem por objeto o estudo do espírito humano enquanto funciona ùtilmente para a prática", e que "a metafísica não é senão êsse mesmo espírito humano que se esforça para se libertar das condições da ação útil e para se refazer como pura energia criadora".

gar a definir a natureza da alma, é de mister começar pelo estudo dos fenômenos psicológicos, considerados em si mesmos e em seus objetos, segundo o método das ciências espetaculativas.[4] Ademais, a noção do composto humano, própria destas doutrinas, só pode é fazê-los admitir a legitimidade (e até a necessidade) de levarem em conta, na descrição dos fatos psicológicos, seus antecedentes ou concomitantes fisiológicos. Como o notara BINET, nenhuma filosofia dispõe de mais elementos que a de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS para fundar e justificar uma psicologia experimental autônoma.

§ 2. PROBLEMA DO OBJETO DA PSICOLOGIA

A. Posição do problema

11 Já sabemos que a questão do objeto de uma ciência se subdivide em problema do *objeto material* e problema do *objeto formal*. Geralmente, a determinação do objeto material não envolve dificuldades. Estas aparecem sòmente quando se trata de precisar o aspecto sob o qual deve ser considerado o objeto material.

1. **Objeto material.** Define-se o objeto material da psicologia como sendo *o conjunto dos fenômenos psíquicos*, expressão que designa uma multidão extraordinàriamente variada de fenômenos (percepções representativas, lembranças, imagens, tendências, apetites, volições, idéias, juízos, raciocínios, comparações, abstração, intuição, estados de dúvida, de crença, paixões e inclinações, prazer e dor, etc.). Êstes fenômenos tão numerosos e complexos, cumpre descrevê-los, classificá-los e determinar as leis de suas manifestações.

2. **Objeto formal.** O problema se complica no momento em que se trata de exprimir o aspecto sob o qual tão variados fenômenos pertencem à psicologia e lhe constituem o objeto formal próprio. O fato de defini-los todos juntos como "fatos psíquicos" não é senão uma solução aparente, visto que a *questão está precisamente em saber o que é que significa exatamente a palavra "psíquico"*. Em tôrno, pois, dêste problema concentra-se a discussão relativa ao objeto formal da psicologia.

---

[4] Cf. *C. Gentes*, III, c. XLVI: "Quid sit anima inquirimus ex actibus et objectis, per principia scientiarum speculativarum". Ver, também, *De Veritate*, q. X, art. 8, ad. 5. M. BARBADO, *Introduction à la Psychologie expérimentale*, trad. francesa, Paris, 1931, págs. 348-367.

B. **Psiquismo e consciência**

12 1. **A consciência identificada ao consciente.** DESCARTES definia a alma pelo pensamento (ou consciência), e, por isso mesmo, reduzia todo o psicológico ao consciente. No mesmo sentido, KÜLPE (*Vorlesungen über Psychologie*, 1922) chama psíquico a tudo o que pode ser alvo de experiência objetiva. BINET, por sua vez (*L'âme et le corps*, pág. 274), parece ir ainda mais longe, ao definir como psíquico ùnicamente o ato da consciência como tal, donde resulta ao mesmo tempo que o sujeito que aprende o seu próprio estado de consciência e a imagem ou emoção que acompanham o ato de consciência são fatos, não psíquicos, mas físicos.

Não é difícil enxergar as dificuldades que decorrem de semelhante ponto-de-vista. Estas opiniões restringem demasiado o campo do psíquico. DESCARTES e KÜLPE excluem arbitràriamente todo o imenso domínio do subconsciente e do inconsciente. BINET, se tomarmos sua teoria ao pé-da-letra, chegaria a excluir não só o inconsciente como também tudo o que é de natureza sensível e afetiva.

13 2. **A consciência epifenômeno.** No extremo oposto da concepção cartesiana, deparamos as teorias materialistas, para as quais o psíquico e o físico não diferem essencialmente senão só pela maneira de serem conhecidos. "O acontecimento cerebral e o acontecimento moral", escreve TAINE, "no fundo não são senão um e o mesmo acontecimento com duas faces: uma mental e outra física, uma acessível à consciência, a outra aos sentidos". O físico aparece como extenso, e pode ser apreendido por processos sensíveis; o psíquico aparece como inextenso e interior à consciência, e portanto acessível só a esta consciência, por um retôrno sôbre si mesma. Trata-se, diz também TAINE, de um *epifenômeno*, isto é, de um puro acidente do fenômeno material.

A doutrina da Escola da Forma (de que nos ocuparemos mormente ao tratarmos da percepção), que não tem poupado críticas ao epifenomenismo, reduz-se a um puro materialismo epifenomenista. Com efeito, KÖHLER quer explicar as formas e as estruturas dadas na percepção, pelos fenômenos fisiológicos que, segundo êle, são a condição delas no setor óptico, desde a retina até o centro visual cortical. «A estrutura da percepção», escreve P. GUILLAUME (Prefácio a *L'intelligence des singes supérieurs*, de KÖHLER, pág. XII), «é a expressão da estrutura do campo somático». Neste caso, porém, as formas *psicológicas* (isto é, aqui, o conteúdo da consciência) não são mais do que simples aspecto ou simples reflexo dos fenômenos orgânicos.

Estamos aqui diante de uma teoria filosófica (materialismo), e não de uma teoria pròpriamente psicológica. Primeiro

que tudo, *a natureza do psíquico, enquanto fenômeno, permanece no vago:* assegura-se que é o que é acessível à consciência. Mas de que é que se trata exatamente? Por êsse meio ficam excluídos o inconsciente e o subconsciente? Não seria isso retornar a DESCARTES? Por outro lado, esta tese encerra uma contradição que bastaria para invalidá-la: diz que o físico e o psíquico não são realmente distinto entre si; mas então como explicar que apareçam distintos, e que não possamos conhecê-los pelos mesmos processos, quando sua aparência constitui tôda a sua realidade, já que não podem ser senão o que aparecem?

Finalmente, a mais simples observação nos demonstra que *os fenômenos físicos e os fenômenos psicológicos não são exatamente paralelos,* o que se torna ininteligível na tese materialista.

BERGSON (*Matière et Mémoire*) salientou bem outro aspecto ininteligível do epifenomenismo. Nesta hipótese, adverte êle, nossos estados de consciência através dos quais nos representamos o mundo seriam produto do cérebro, que não é senão uma parte do mundo. Por conseguinte, uma parte de nossa representação seria causa da representação total, isto é, uma parte do mundo produziria o mundo inteiro, o que é absurdo.

C. Psiquismo e sociedade

14 1. **Concepção de Comte e de Durkheim.** Já houve quem tentasse reduzir o psíquico ao social. Tal pretensão deve-se a AUGUSTO COMTE, para quem "o indivíduo não existe" e não é, de fato, mais que uma abtração. O que existe, no sentido pleno da expressão, é a sociedade: tudo o que denominamos "fenômenos psíquicos" deriva do meio social ou do conjunto de hábitos criados pela sociedade. Daí eliminar COMTE a psicologia de sua classificação das ciências *(I, 157)*. Isto, entretanto, não significa, como nota LÉVY-BRÜHL *(La philosophie d'Auguste Comte,* pág 219), que COMTE renuncie a tôda espécie de psicologia, visto que admite o estudo das funções mentais; porém divide êste estudo entre a anátomo-fisiologia cerebral e a sociologia, o que equivale a eliminar tudo o que é pròpriamente "psíquico".

Pouco a pouco, COMTE chega até mesmo a considerar a psicologia como essencialmente sociológica e secundàriamente biológica *(Système de Politique positive, 2e. ed.,* Paris, 1893, pág. 234), porque, em sua opinião, *o estado orgânico e fisiológico não responde senão pelo comportamento individual de um sujeito, isto é, pelo que tem de acidental, ao passo que são as condições sociais que o definem no que êle tem de essencial e de permanente.* O psíquico, pois, é pròpriamente o social, e a psicologia não passa de um ramo da sociologia.

Esta teoria foi repetida em nossos dias pela *escola sociológica* (DURKHEIM, LÉVY-BRÜHL, MAUS, FAUCONNET). DURKHEIM pretende explicar as funções mentais pela ação das influências sociais, de maneira que a psicologia se vê, assim, transformada no estudo dos diferentes tipos de sociedades humanas. Religião, moral, linguagem, direito, lógica, filosofia, *tudo o que não é resultado imediato das necessidades orgânicas, deriva da sociedade.*

2. **Discussão.** Estas teorias dependem também muito mais de concepções *a priori* do que da observação dos fatos. Sem dúvida, a fim de justificar seu ponto-de-vista, COMTE insiste sôbre a insuficiência da introspecção para fundar a psicologia. Examinaremos mais adiante esta questão. Reduzir, porém, integralmente o psíquico ao social e o individual ao orgânico é uma atitude baseada no espírito de sistema, no que êle tem de mais arbitrário. De fato, é assaz evidente, por um lado, que há tôda uma parte do psiquismo que é individual, uma vez que a ação encerra sempre alguma invenção e alguma novidade; e, por outro lado, *haveria que explicar primeiro como pôde a sociedade, ainda que fôsse de um ponto-de-vista simplesmente lógico, preceder ao exercício das funções mentais.* Sem estas, que sociedade humana houvera sido possível? A sociedade explica-se pelo homem e pelo seu psiquismo próprio, e o social é também uma forma do psíquico, e não o inverso, como pretendem COMTE e DURKHEIM.

D. Psiquismo e organismo

15 1. **O behaviorismo.** Já falamos da psicologia da reação e do comportamento, e de sua concepção da objetividade *(7)*. Esta corrente psicológica encerra direções bem divergentes, uma vez que ao lado da concepção estritamente fisiológica de WATSON está a concepção finalista de TOLMAN (*Purposive Behavior in Animal and Man*, New York, 1934). Se se considera o ponto-de-vista de WATSON, o psiquismo não poderá passar senão por um mito, resíduo da velha doutrina da alma. A "vida interior", a "consciência" não podem ser objetos de ciência pròpriamente dita. O domínio da introspecção é o da confusão e do vago. A psicologia só se deu a ilusão de ser uma ciência graças a um conjunto de abstrações inconsistentes, tais como o Sentimento, a Sensação, a Invenção, a Associação, a Vontade, etc., soluções verbais que equivalem exatìssimamente ao "horror ao vazio" dos antigos (cf. WATSON, *Behaviorism*, 1925) [5]

[5] "Eu quisera", escreve WATSON ("Image and Affection in Behavior", *in Journ. of Phil.*, julho de 1931), "expungir completamente as imagens e demonstrar que o pensamento se reduz naturalmente a processos sensório-motores que têm sua sede no laringe".

Uma psicologia científica não poderá, pois, ser senão uma psicologia sem consiência, que se dará por objeto o estudo da maneira como se comporta um indivíduo (homem ou animal) numa situação dada. *É a relação dêstes dois têrmos (Situação-Resposta), únicas realidades observáveis e medíveis, únicas formas científicas do psíquico, que possibilitará definir o têrmo intermediário, que é o indivíduo, animal ou homem.*

Todos os animais superiores comportam-se de uma maneira determinada segundo as circunstâncias, reagem de uma forma definida às impressões que experimentam. O ponto-de-vista do comportamento permitirá, pois, eliminar definitivamente os insolúveis problemas da consciência. Pelo estudo dos múltiplos reflexos secundários em que se expressa a experiência específica dos animais superiores, e pela determinação das modificações dêstes reflexos mediante a educação e associações adquiridas (cf. PAVLOV, *Les réflexes conditionnels*, Paris, 1927), será possível à psicologia ter um objeto formal próprio.[6]

16 2. **Discussão.** Esta concepção da psicologia topa com muitas dificuldades na forma radical que lhe deu WATSON. Pode-se, porém, admitir que o ponto-de-vista do comportamento não implica necessàriamente esta orientação materialista.

a) Legitimidade da psicofísica e da psicofisiologia. Se, como o afirmam certos behavioristas, se tratasse, não de negar a realidade do psiquismo e da consciência, mas apenas de estudá-la de certo modo exteriormente, em suas condições observáveis e medíveis, nada haveria que objetar contra isso. Para chegar a ser uma ciência tão completa e exata quanto possível, *deve a psicologia fazer entrar em seu campo de estudo não só os fatos psíquicos como tais, senão também suas condições orgânicas e fisiológicas,* que servem realmente para definir tôda uma parte do psiquismo, e que intervêm até na atividade intelectual do homem.

b) Irredutibilidade do psíquico. Psicofísica e psicofisiologia estão, pois, justificadas, mas não lhes assiste o direito de se terem por únicos métodos válidos da psicologia. *Nada autoriza a interpretar o esquema Situação-Resposta em sentido*

---

[6] Cf. BETCHEREW, *La psychologie objective*, trad. francesa, pág. 13: "A psicologia é a ciência da vida neuropsíquica em geral, e não apenas de suas manifestações conscientes. Sempre que a reação é modificada pela experiência individual, temos um fenômeno neuropsíquico no sentido próprio da palavra". Cf. TILQUIN, *Le Behaviorisme, Origine et développement de la psychologie de la réaction*, 1942.

exclusivamente orgânico e fisiológico, definindo a Situação como o conjunto de excitantes sensoriais que atuam sôbre o organismo, e a Resposta como o conjunto de reações nervosas, musculares e glandulares determinadas por um estímulo. A psicologia não mais se distinguiria, neste caso, da fisiologia, isto é, no fundo desinteressar-se-ia de tudo o que especifica o comportamento e lhe confere uma significação, a saber, a atividade psíquica, que se intercale entre o estímulo (Situação) e as reações do sujeito (Resposta). MC DOUGALL demonstrou que o comportamento animal só é inteligível em referência a esta atividade: a conduta instintiva não pode explicar-se adequadamente senão em têrmos de psiquismo (tendências, representações, emoções). Com muito mais razão a do homem, que depende de tão numerosos e complexos fatôres internos. [7] Como observa A. LALANDE *(Nouveau Traité de Psychologie,* I, página 415), se o têrmo "reflexo" (condicionado ou adquirido) pode aplicar-se a experiências elementares como as de PAVLOV, como definir por êle as funções sumamente complexas da atividade cognitiva, estética ou voluntária? A idéia de reflexo implica algo de mecânico, de regular e de impessoal, que é precisamente o que menos convém às formas superiores da vida psicológica.

Sabemos que é um sofisma reduzir um fenômeno às suas condições *(I, 124).* Aqui, esta redução, como justamente observa KOFFKA (*Principles of Gestalt Psychology,* Londres, 1936, pág. 27), implica uma concepção «molecular» do psiquismo que nos faria voltar ao atomismo associacionista, quando hoje se impõe universalmente o ponto-de-vista «molar».

c) O equívoco da neuropsicologia. A expressão fenômenos "neuropsíquicos" manifesta claramente o equívoco da doutrina. Se os fatos psíquicos são integralmente redutíveis a suas condições nervosas, por que falar de neuro*psiquismo?* Explica BETCHEREW que é para distinguir as reações que são objeto da psicologia, das reações puramente fisiológicas: uma queimadura provoca diversos movimentos reflexos (gritos de dor, contração do rosto, ato de recolher o membro queimado, etc.) que são neuropsíquicos, e reações puramente somáticas (inflamação dos tecidos). Mas tudo isto é bem discutível. Em primeiro lugar, *o critério de distinção, sob o ponto-de-vista behaviorista, é totalmente arbitrário, e constitui verdadeiro cír-*

---

[7] Mais adiante, no estudo do hábito. assinalaremos as experiências de THORNDIKE sôbre a aprendizagem, através das quais claramente se demonstra que é impossível compreender a aprendizagem, isto é, a evolução da reação estímulo-resposta, sem fazer intervirem as noções psicológicas de percepção, imaginação, consciência, inteligência, etc.

culo vicioso: trata-se de definir o psiquismo pelos reflexos, e aqui se distinguem os reflexos segundo o psiquismo e a ausência de psiquismo! Ademais, *a definição behaviorista tem o grave inconveniente de excluir da psicologia todos os fenômenos, intelectuais ou afetivos, que não se revelam por comportamentos singulares.*

17 3. **A psicologia existencial.** Última cronològicamente, a Fenomenologia existencialista *(I, 8)* introduz na psicologia *um ponto-de-vista absolutamente nôvo, que consiste em substituir a consciência pela existência.* Tôda a psicologia, até o presente, quer tenha sido empirista ou intelectualista, pretendeu ser uma ciência da consciência. O próprio behaviorismo, por sua pretensão de fundar uma psicologia sem alma nem consciência, — o que carece de todo sentido, — conduzia paradoxalmente, pondo a consciência entre parênteses, a designá-la como o objeto único e próprio de uma autêntica psicologia. Ora, se, com efeito, não existe psicologia sem consciência, há que observar, em primeiro lugar, que a consciência nunca pode vir a ser um objeto, por ser tôda ela subjetividade; em seguida, que a subjetividade não poderia ser reduzida à alma ou ao espírito, porque forma uma unidade concretamente com o corpo, sujeito, como a consciência e com ela, e não objeto, do mundo; e, por fim, que é impossível insular êste sujeito do mundo no qual está compreendido e com o qual se articula por tôdas as suas estruturas.

O objeto próprio da psicologia será, pois, não mais a consciência distinta e separada do corpo e do mundo, senão a *existência, isto é, o estar-no-mundo-através-de-um-corpo,* porque meu corpo é sempre e necessàriamente o instrumento ao mesmo tempo de minha compreensão do mundo e de minha ação no mundo de minha experiência. [8]

4. **O comportamento total.** As observações que precedem não pretendem excluir o ponto-de-vista do comportamento, mas apenas uma maneira assaz estreita de entendê-lo. O ponto-de-vista cartesiano, que reduz o psíquico a um pensamento sem qualquer expressão somática, é insustentável, como insustentável é também a concepção que só admite o comportamento externo. *Na realidade, é preciso considerar o compor-*

---

[8] Cf. J. P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, págs. 11-34. MERLEAU PONTY, *La science du comportement*, Paris, 1942, págs. 251-305. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, págs. 9-80. JEANSON, *La phénoménologie*, Paris, 1952, págs. 27-37, 93-106.

tamento total, isto é, os fatôres sensoriais, nervosos, musculares, glandulares, — o temperamento e as tendências individuais, — a inteligência e os hábitos, os movimentos afetivos e as crenças, etc. Todos êstes fatôres intervêm para compor a ação externa, e explicam por que os sujeitos respondem de maneiras tão variadas a idênticas estimulações. O comportamento é, pois, pràticamente, todo o sujeito, homem ou animal, isto é, a existência mesma.

Não há por que imaginar que êste ponto-de-vista conduza a proceder por via de analogia, concluindo do comportamento exterior do sujeito para fenômenos psíquicos ligados a um comportamento idêntico do observador. De fato, êste processo não nos proporcionaria a certeza científica, eis que a inferência analógica, por carecer de meios de contrôle, só pode formular hipóteses mais ou menos plausíveis. Ademais, esta concepção equivaleria a imaginar que a consciência é algo que se sobrepõe à ação, e como uma complicação desta, coisa completamente errônea. *A ação prepara-se e elabora-se primeiramente na consciência; ela é a realização, no exterior, de uma tendência ou «intenção» que se revela por êste meio.* É esta mesma consciência tornada visível e sensível. Não se trata, pois, de ir do comportamento à consciência pela via do raciocínio analógico, mas sim de considerar os atos do homem (ou do animal) como unidades orgânicas que têm cada uma um sentido, e que exprimem a unidade mais profunda ainda do psiquismo e de suas condições orgânicas. Sob êste ponto-de-vista, será certo dizer que não há psicologia possível que não seja do comportamento, entendido êste, aqui, no sentido, mais geral, de *conduta.*

E. O psiquismo e a vida

18 1. **Concepção aristotélica.** Já expusemos, no estudo geral da vida *(I, 430)*, a concepção que define o psiquismo pela vida. Observávamos ao mesmo tempo que o têrmo *psiquismo* designa sòmente a realidade de uma alma ou princípio vital, qualquer que seja sua natureza: vegetal, sensível ou racional *(I, 436)*. Êste ponto-de-vista aristotélico parece mesmo ser o mais objetivo de todos. Poder-se-ia adotá-lo, com a condição de observar que, se, absolutamente falando, é verdade que o psiquismo e a vida têm a mesma extensão, *prevaleceu o uso de reservar o têrmo psiquismo para designar tudo o que concerne de qualquer maneira à vida cognitiva e afetiva* (isto é, ao animal e ao homem). Se aceitarmos esta limitação, parece que temos uma definição suficientemente objetiva e precisa do objeto próprio da psicologia.

Com efeito, por uma parte, não postulamos nada do ponto-de-vista filosófico, nem afirmamos nada relativamente à verdadeira natureza do psiquismo. Só dizemos que, se se tomam as coisas empìricamente, *pertencem ao psiquismo todos os fenômenos de conhecimento e afetividade.* Por outro lado, isto

implica, até a evidência, a extensão do campo de investigações a tudo o que é condição imediata da atividade cognoscitiva e afetiva, a tudo o que exerce alguma influência sôbre a produção ou evolução destas atividades, isto é, que *a psicologia deverá tomar em consideração os fenômenos biológicos e fisiológicos ligados ao psiquismo.* Pela mesma razão, tornar-se-ão objeto de psicologia não só todos os *fenômenos subconscientes* e todos o *inconsciente psíquico,* pelo qual se explica imensa parte da consciência, senão também, à guisa de meios de explicação do psiquismo humano e normal, ao mesmo tempo os *fatos psicológicos,* cognitivos e afetivos, *do reino animal,* e as diversas *psicopatias* da ordem humana.

Segundo esta concepção, a psicologia admite a um tempo, no que tem de positivo, os diversos pontos-de-vista que expusemos sôbre a natureza do psíquico. Fazemos, com efeito, entrar no domínio do psíquico, por diversas razões, o consciente e o inconsciente, os fenômenos fisiológicos e todo o comportamento através do qual se exprimem as reações neuropsíquicas do sujeito, as analogias da psicologia animal, assim como o conjunto sumamente importante e extenso das influências sociais. *Todos êstes elementos podem e devem servir, em sua ordem e em seus limites, para explicar os fenômenos que manifestam a vida cognitiva e afetiva do sujeito humano.* O caráter sintético de nossa noção do psíquico é, assim, no limiar da psicologia, um sinal e uma garantia de objetividade.

19 2. **Natureza da definição inicial do psíquico.** A objeção que aqui se poderia fazer é que definir o psiquismo pelo conjunto dos fenômenos cognitivos e afetivos é mera aparência de definição. Nem sempre sabemos o que é própria e essencialmente o psiquismo.

A esta objeção pode-se responder, em primeiro lugar, que definimos realìssimamente o psiquismo referindo-o à vida *(I, 437).* Sem dúvida, nem tudo o que é vida é psiquismo: a vida serve-se de mecanismos que são de outra ordem. Mas *o psiquismo está ligado à vida;* pelo menos, se se limitar o alcance do têrmo ao reino animal, êle está unido à vida sensível e intelectual. O psiquismo aparece, assim, como uma forma superior da vida. Mas, por outra parte, convindo com tudo o que de incerto ainda existe nesta definição empírica do psiquismo, devemos observar que é bom que assim aconteça no intróito da psicologia. *Tôda ciência parte necessàriamente de uma definição provisória* ou nominal de seu objeto *(I, 55).* A definição essencial vem no fim, e não no princípio, pois supõe a ciência terminada e resume-a. O êrro precisamente das fórmulas do psiquismo que discutimos está em propor no princípio da psicologia definições essenciais que prejulgam tôda ulterior investigação e se tornam, por isso, verdadeiras petições de princípio.

ART. II. *MÉTODO DA PSICOLOGIA*

§ 1. PRINCÍPIOS DO MÉTODO

20 1. **Método sintético.** O estudo que precede permite-nos abordar com maior segurança a questão do método da psicologia. Fàcilmente se compreende, com efeito (no que concerne à psicologia positiva), que as discussões provocadas neste domínio se devem em grande parte ao fato de se haver adotado um ponto-de-vista demasiado estreito ou mal informado por prejuízos filosóficos. Para nós, ao contrário, em razão mesmo do caráter sintético de nossa noção do psíquico, *não há possibilidade de conferir valor exclusivo a nenhum processo especial.* De fato, todos os processos de observação e de experimentação (introspecção, estudo do comportamento, método fisiológico, ponto-de-vista da forma, métodos comparativos, psicanálise, métodos de laboratório, etc.), todos êstes processos, cujo êrro é freqüentemente aspirar ao monopólio, podem e devem servir alternativamente para formar a psicologia científica. Quando à psicologia filosófica, seu método será o das disciplinas filosóficas (*I, 9-13*).

Convém aqui notar que seria um abuso intentar impedir a psicologia positiva de recorrer a uma hipótese de natureza filosófica. Cada vez mais os psicólogos, especialmente KOFFKA (*Principles of Gestalt theory,* Harcout Braun, 1935, pág. 720), reputam necessário apresentar o conjunto da psicologia no quadro de uma concepção filosófica. Nenhuma razão haveria para proibir ao psicólogo explicar pelo raciocínio, fundado na experiência imediata, o jôgo das funções psíquicas mediante hipóteses de aparência ontológica e que tenham ao menos, sob seu ponto-de-vista, valor de símbolos, como são, em física, a energia, o éter, o calor, os elementos atômicos, a onda e o corpúsculo da Mecânica ondulatória. A concepção de natureza filosófica admitida assim a título de hipótese valerá por sua aptidão para favorecer a sistematização completa e harmoniosa de todos os dados positivos.

2. **Método indutivo.** Pelo próprio fato de querer a psicologia ser experimental, deve necessàriamente recorrer ao *método indutivo,* que é o das ciências da natureza *(I, 182),* e que admite sucessivamente a observação, a experimentação e a determinação das funções e das leis psicológicas, a partir de hipóteses situadas a princípio no nível positivo, isto é, concebidas para explicar as condições de existência ou de coexistência dos fenômenos psíquicos.

§ 2. O MÉTODO SUBJETIVO

21 Distinguem-se, tanto para a observação como para a experimentação, um método reflexivo, chamado introspecção, e outro objetivo ou extrospecção. A questão do valor respectivo

dêstes dois métodos deu ansa a debates que parecem bastante confusos. Vamos tentar precisar-lhes os diversos aspectos.

1. **Definição da introspecção.** Se nos restringirmos à etimologia, a introspecção consiste, para um sujeito, em dirigir a atenção ou o olhar para dentro, isto é, em *tomar como objeto de observação ou estudo os fatos de sua vida interior.* Esta definição é, entretanto, imprecisa, por não indicar claramente que esta introspecção pode entender-se em dois sentidos diferentes.

Num sentido, que é o da vida corrente, a introspecção, segundo a terminologia de TITCHENER, é uma simples *informação,* isto é, a expressão de um estado de consciência que compreende ao mesmo tempo os dados de consciência e as elaborações e interpretações que com ela formam um só todo. Quando digo, por exemplo, sinto cheiro de borracha queimada, proponho uma informação sôbre meu estado de espírito, mas não uma introspecção. Sucede o contrário ao tratar-se da *introspecção existencial,* que é a atenção reflexiva aos fatos da vida interior, enquanto me são apresentados numa experiência vivida atual. É claro que só desta introspecção existêncial se há de ocupar a psicologia. E trata-se de saber se lhe podemos atribuir valor cientifico, e de lhe precisar a natureza.

22 2. **Argumentos contra a introspecção.** Contra a introspecção têm sido formulados numerosos argumentos, que podemos resumir do seguinte modo:

a) *Limites da introspecção.* A introspecção está longe de ser sempre praticável. *Certos fatos,* como a ira, o mêdo e em geral as emoções violentas, não podem ser observados no momento em que se produzem. O mesmo sucede com os sonhos. Além disso, *a atenção interior tende a modificar mais ou menos os fatos de consciência,* comunicando-lhes uma espécie de fixidez que não é própria dêles: como observar um sonho sem interrompê-lo, uma distração sem suprimi-la? Outro tanto se há de dizer de todos os fatos de transição, de todos êsse estados vagos, instáveis, fluidos, sem contornos precisos, que não se podem captar sem antes imobilizará-los e solidificá-los, isto é, alterá-los. Finalmente, malogra-se a instrospecção ao pretender chegar ao inconsciente, ou mesmo ao subconsciente, isto é, a tudo o que subsiste como domínio da tendência e da virtualidade.

Quanto à *memória,* se é certo que em muitos casos podemos utilizá-la (lembramo-nos de quanto estávamos irados, dos sonhos, etc.), sobejamente sabemos também o que o recurso a esta faculdade encerra de *perigo de êrro, de deformação, de elaboração inconsciente.*

b) *A interpretação.* Aliás, mesmo cercada de precauções extremas, a *introspecção* muitas vêzes parece-se com a informação, por ser *inconscientemente dominada por idéias, sentimentos e influêncais que a fazem parcial e inadequada.* Na maioria das vêzes afigura-se realmente impossível separar os dados imediatos da consciência, da interpretação que faz corpo com ela.[9]

É esta observação que conduz a duvidar da vantagem que em geral se atribui à introspecção, de atingir diretamente seu objeto. Atinge-o, com efeito, imediatamente. Mas a questão é saber como o atinge. Além disso, haverá que *exprimir* bem os dados imediatos da introspecção, e não deixarão de ser consideráveis os perigos de interpretação, tanto no que transmite seus dados como da parte de quem os registra. De resto, a vantagem de captá-los diretamente só tem interêsse autêntico para o próprio sujeito.

c) *Insuficiência dos meios de contrôle.* A estas dificuldades os partidários da introspecção costumam opor, por um lado, que os resultados da introspecção são muito objetivos, porquanto aquêle que se observa se desdobra em sujeito observador e objeto observado; e, por outro lado, que tais resultados podem ser controlados, completados e corrigidos de diferentes maneiras.

Mas isto é supor resolvida a dificuldade. A questão está, com efeito, em saber se, "objetivada" para o introspectante, conserva a introspecção êsse caráter para os demais. Ora, é bem claro que assim não é, uma vez que a objetividade implica, do ponto-de-vista científico, *possibilidade de contrôle e de observação simultânea.* Acresce que, se se recorre ao contrôle das introspecções alheias, poder-se-ão fazer as mesmas reservas sôbre estas auto-observações. Por fim, a transmissão dos resultados nunca poderá fazer-se senão mediante a linguagem, a qual só pode ser entendida em função de nossas próprias experiências. O que equivale a dizer que reconstruiremos a experiência alheia com ajuda da nossa, e que, por conseguinte, o contrôle será fictício.

23 3. **Defesa da introspecção.** A êste conjunto de argumentos não deixam de responder os partidários da introspecção com certas observações razoáveis, sublinhando ao mesmo tempo a necessidade da introspecção, a existência de um domínio privilegiado para esta forma de conhecimento, e a possibilidade de submetê-la a técnicas rigorosas.

---

[9] Cf. A. MICHOTTE "Psychologie et Philosophie", *in Revue néo-scolastique de Philosophie,* XXXIX (1936), pág. 211.

a) Necessidade da introspecção. Tem-se feito observar em primeiro lugar que, admitindo o bem fundado de tôdas as críticas dirigidas contra ela, deve-se confessar que *a introspecção é o único meio que possuímos de dar um sentido ao comportamento.* Não posso compreender o que me dizem quando me falam de dor, de côr, de prazer, de sentimento, de tendência, de pensamento, etc., senão em referência à minha experiência pessoal. Só através dela é que se pode saber que o que se vê (ou se ouve) e o que se sente correspondem ao mesmo fenômeno.

Êste argumento parece-nos discutível. Reduz-se, com efeito, claramente a identificar consciência e introspecção, o que é um êrro manifesto, como se tôda consciência fôsse reflexão sôbre seus próprios estados. *Em realidade, o que se requer para se representar o psiquismo alheio é, sem dúvida, ter experiência da dor, da alegria, do prazer, da emoção, etc. Mas justamente esta experiência não supõe a introspecção:* ela é essencialmente algo vivido, e é por isso também que *o comportamento alheio, de ordinário, é compreendido imediatamente, espontâneamente, diretamente, sem introspecção nem reflexão.* As lágrimas, por exemplo, revelam a dor, sem nenhuma inferência: elas são, de certo modo, a própria dor, visível e sensível; o significado é imanente ao sinal e forma um com êle. Se, pois, é certo que o psíquico não significa alguma coisa senão para quem dêle tem alguma experiência, daí não se segue que êle só seja acessível por introspecção, nem que a psicologia científica tenha necessidade de ultrapassar o ponto-de-vista do comportamento, compreendido segundo todo o seu sentido.

De fato, mostramos *(15)* que *o próprio ponto-de-vista do comportamento absolutamente não pode prescindir da introspecção.* A fórmula Situação-Resposta longe está de revelar-nos sempre sua significação. Fazendo abstração do fato de que entre o estímulo e a resposta se intercala todo um psiquismo que será preciso conhecer muito bem, existem numerosos casos em que não é exigida a significação do comportamento pela estrutura objetiva. O gesto da esmola que vejo alguém fazer só me é revelado em seu verdadeiro sentido (ostentação? filantropia? compaixão? hábito?) por aquêle que o realiza. Como muito bem diz A. MICHOTTE *(loc. cit.,* pág. 226), "o único instrumento registrador do aspecto principal da resposta é o próprio homem". Pode-se admitir, ademais, que neste caso não se trata de tomar o significado como se atestasse a existência de um fato de consciência de dada espécie (o que dependeria das discutíveis formas da introspecção), mas sòmente como designando um fato suscetível de ser pôsto em relação com um comportamento objetivo, e de, como tal, ser submetido à medida, mediante recurso à avaliação subjetiva do sujeito.

A objeção de que os têrmos dor, côr, prazer, etc. não significam talvez as mesmas experiências para uns e para outros não é dicisiva.

Os têrmos empregados encobrem certamente experiências que encerram diferenças acidentais, que dependem dos psiquismos individuais, e que podem ser importantes, mas correspondem aos mesmos *tipos de experiências*. Não sabemos nem podemos saber se a dor de que fala tal indivíduo é ou não exatamente semelhante à dor de que nós mesmos temos experiência; mas sabemos perfeitamente que o têrmo «dor» não encerra nem uma experiência de prazer nem uma percepção de côr. Isto basta para fundar uma ciência que, como tôda ciência, tratará do geral e fará abstração das diferenças individuais: *non datur scientia de individuo (I, 146).*

b) O domínio dos estados substantivos. Se existem fatos que escapam quase inteiramente à introspecção e que constituem o domínio do que W. JAMES chamou *estados transitivos* (expressados pelas conjunções, preposições, inflexões da voz, caráter melódico do pensamento e antes sentimentos que representações), existem outros que, pelo que têm de estável, de sólido e de definido, são realmente captáveis e observáveis, a saber: os *"fatos substantivos", imagens, representações, lembranças.* É o que prova até a evidência o progresso do estudo da percepção, graças aos métodos de introspecção sistematizados pela Escola da Forma.

c) Técnica introspectiva. Existem, com efeito, meios técnicos para dar um valor científico à introspecção até nos domínios em que os estados de consciência não têm a relativa estabilidade dos fatos de representação. Êstes meios consistem, geralmente, em substituir o ponto-de-vista da busca de processos determinados ou de objetos psíquicos, pelo ponto-de-vista da determinação das leis da vida psíquica mediante os métodos de concordância e de diferença *(I, 198-199).* Êstes métodos são os das ciências experimentais, em que *os objetos são definidos por suas medidas e pelas leis que os regem.* É por aí que a instrospecção adquire êste valor objetivo, isto é, controlável e medível (ao menos dentro de certos limites), que faz dela um instrumento científico. Mas isto significa igualmente que a introspecção entra, assim, como processo particular, no método objetivo, mais geral e mais seguro.

24 4. **Natureza e alcance da introspecção.** Segundo o existencialismo, o problema da introspecção deve ser apresentado sôbre novas bases. Tôdas as discussões que tal problema tem provocado supõem uma consciência que seria essencialmente um órgão de visão assestado para um objeto, o qual não seria mais que a própria consciência. A introspecção neste caso impor-nos-ia a paradoxal tarefa de captar um sujeito como objeto. Seria como se disséssemos que o ôlho deveria ver-se e o ouvido ouvir-se a si mesmo.

Na verdade, é *a noção de consciência* o que primeiro é de mister corrigir. Admitimos que a Psicologia é a «ciência da consciência», se a consciência fôr alargada até as fronteiras da vida e, por conseguinte, englobar ou compreender *o corpo,* que é a própria estrutura

de minha existência como forma ou idéia, e, através dêle, *o mundo*, ao qual sem cessar me adapto, a fim de manter a estrutura que me define específica e individualmente *(I, 436)*, e ainda *todo o passado da espécie*, que de algum modo me está presente nesta «memória orgânica», que é o aspecto histórico da idéia ou forma que sou eu.

O apêlo à introspecção deixa supor que poderia haver nela uma consciência desta consciência. Êste recurso, porém, está de antemão fadado ao insucesso, já que, mais uma vez, a consciência primária, fazendo-se objeto, cessaria de ser consciência, isto é, subjetividade. A reflexão, de fato, não é jamais retôrno sôbre *si*, antes, pelo contrário, tensão para um mundo de objetos, representativamente interiorizados. Sem dúvida, admitimos no homem a realidade de uma «consciência da consciência». Mas há de compreender-se que *esta consciência segunda ou sobreconsciência não é mais do que a consciência primária feita transparente a si mesma*, isto é, subjetivando em para-si o que em Cosmologia *(I, 436)* chamávamos a «subjetividade objetiva» do em-si.

Esta consciência segunda, assim compreendida, é a condição mesma da Psicologia como ciência. Mas também se vê que o conceito de introspecção é ambíguo quando o empregamos para designar o modo como captamos a consciência primária, como se se tratasse de uma visão aplicada de um exterior para um interior, quando *a consciência é o próprio interior*, subjetividade inalienável, interioridade indeclinável. Não obstante, poder-se-ia manter o têrmo introspecção precisando que se trata de designar assim um método tendente a captar a própria consciência, *por oposição ao meio externo*, como domínio da objetividade pura e do saber científico e metafísico. É de mister acrescentar ainda, por uma parte, que a consciência assim apreendida é *a consciência total*, isto é, a *existência mesma*, que é o estar-no-mundo-através-de-um-corpo, e não êsse reflexo parcial que o intelectualismo contempla; e, por outra parte, que a existência que está no princípio da Psicologia não pode ser senão uma *subjetividade vivida*.

São, finalmente, estas considerações que permitirão conservar o têrmo introspecção, com um sentido talvez menos nôvo do que ampliado, e afirmar ao mesmo tempo, com mais rigor do que até agora se tenha feito, que a Psicologia é realmente a ciência da consciência e da vida interior.

§ 3. O MÉTODO OBJETIVO

25 1. **Natureza.** Pode-se definir em geral o método objetivo, por oposição à introspecção existencial, como *o conjunto de processos pelos quais se observa, descreve e mede* (quando é possível) *as manifestações exteriores da atividade psíquica dos outros sêres*. No método subjetivo, objeto e sujeito são materialmente os mesmos: só a diferem formalmente. Aqui, são material e formalmente distintos.

As realidades sôbre as quais se dirige imediatamente a observação serão quer *o conjunto dos fatos externos* que constituem a expressão natural da atividade psíquica: atitudes, gestos, mímica, expressões, reflexos e reações motoras, discurso (observação direta), quer *os diversos produtos desta*

atividade psíquica separados do sujeito de que provêm: desenhos, escritura, escritos, obras-de-arte, etc. (observação indireta). Todos êstes fatos podem ser considerados como formando o comportamento externo do sujeito.

Êstes fatos podem ser espontâneos ou provocados, exatamente como no domínio das ciências físicas *(I, 186)*. *A introspecção provocada,* tal como a praticam KÜLPE e a Escola de Würzburg, pode também depender do método objetivo, porque o que se trata de registrar é o fato psíquico, mas como reação, e não como natureza ou essência. É por isso que nas explicações do enfêrmo o médico busca menos experiências subjetivas do que pròpriamente reações semelhantes às que revelam o termômetro ou a auscultação.

2. **Vantagens.** O método objetivo não está livre dos inconvenientes argüidos contra a introspecção, uma vez que não é capaz de eliminar totalmente o coeficiente pessoal, a margem de deformação em que importa o jôgo dos fatôres subjetivos (esquecimento, desatenção, vaidade, ilusão, preconceitos, interpretações, mescladas com o fato observado, etc.). Todavia, êstes defeitos encontram seu remédio no fato de que *o método objetivo permite a comprovação simultânea por vários observadores, e, por isso mesmo, o contrôle das observações.* Por outro lado, *o método objetivo favorece a precisão das observações.* Os fatos externos são suscetíveis de ser descritos, comparados, às vêzes medidos com relativa exatidão, podendo-se assim esperar fazer da psicologia uma autêntica ciência.

26 3. **Limites.** Já apontamos *(16)* as condições em que o ponto-de-vista do comportamento pode ser válido e fecundo. Êle não pode nem excluir a introspecção nem deixar de recorrer às noções especìficamente psíquicas. É possível, sem dúvida, fazer abstração provisòriamente da consideração do sujeito e limitar-se aos fenômenos observáveis e medíveis. Mas esta abstração e esta limitação metódica só são legítimas na medida em que não se transformam (como no Behaviorismo de WATSON) em negação do sujeito psicológico e dos estados de consciência dos quais se faz abstração, como se tôda a psicologia se reduzisse à fórmula estímulo-resposta, unidos ambos pelas leis dos reflexos condicionados.

Esta negação seria tanto menos justificada quanto *o comportamento externo é freqüentemente ambíguo ou polivalente:* a ira e o mêdo manifestam-se por fenômenos comuns, as lágrimas são sinal de alegria e de tristeza, etc. Há que descobrir, pois, a significação do comportamento. *Os fatos físicos, os complexos objetivos não podem, evidentemente, ser definidos*

senão em relação a uma consciência. O fato de empalidecer, de cerrar os punhos, de contrair os músculos, só significa alguma coisa se lhe chamamos *ira.* As lágrimas não são apenas um fato de secreção glandular, mas também um fato psíquico (alegria ou tristeza). O vocabulário psicológico deve, pois, necessàriamente, intervir, do contrário a psicologia transformar-se-ia numa espécie de álgebra ou num jôgo de adivinhações.

Pode-se aqui observar que todo têrmo psicológico significa ao mesmo tempo um estado de consciência e um comportamento correspondente. É, aliás, o que mais acima chamávamos comportamento total. Mas isto não poderia justificar a exclusão do psicológico. Por um lado, com efeito, muitos estados de consciência não implicam nenhum comportamento observado. Por outro lado, se é verdade que o têrmo psicológico tem *um duplo significado,* isto aparentemente quer dizer que não podemos compreendê-lo adequadamente senão em referência ao seu duplo significado, somático e psíquico.

Eis por que também *o emprêgo dos dois métodos, objetivo e subjetivo, é rigorosamente necessário* para apreender em tôda a sua complexidade e descrever com a maior exatidão possível o fenômeno psicológico. O método subjetivo, só por si, não conduziria a nada de seguro e de preciso. O método objetivo, por seu turno, não daria, por si só, senão um sistema de equações, em que não sòmente não haveria mais que incógnitas, senão que também faltariam os têrmos essenciais, uma vez que o comportamento externo é menos um aspecto ou uma face do comportamento total do que uma parte (e não a principal) dêste comportamento.

§ 4. Os processos introspectivos

27 Já sabemos, pela discussão precedente, que os processos introspectivos deverão empregar-se em condições muito rigorosas, se se pretende tirar proveito de seus resultados.

A. Notação dos fatos

1. **O fator tempo.** Admite-se, em geral, que as observações feitas sôbre si mesmo têm tanto maior probabilidade de ser exatas quanto a notação está mais próxima da observação. *As notações diferidas parecerão sempre suspeitas,* por causa do trabalho psicológico inconsciente que pouco a pouco deforma a lembrança, consoante o provam as múltiplas experiências feitas em matéria de sonhos: um mesmo sujeito, com a distância de vários dias, dá conta do mesmo sonho de maneira bem diferente. Quando se trata de estados afetivos, há muito maior razão

para que o sujeito construa, sem o perceber, todo um edifício mesclado de elementos interpretativos e subjetivos.

2. **Natureza das notações.** O domínio da introspecção é, em princípio, ilimitado. Quando se trata de obter resultados sérios, vimos mais acima que êle é bastante reduzido. Podem-se distinguir dois grupos de notações:

a) Estado substantivo. Já sublinhamos o *privilégio dêstes estados, em razão de sua relativa estabilidade,* lembranças, imagens, representações espontâneas. Êste domínio é, em realidade, extraordinàriamente vasto, e sua exploração proveitosa. Pode-se aprender muito meditando sôbre os conceitos ou complexos conceptuais para analisar os elementos que nêles estão naturalmente implicados, e que a linguagem traduz em têrmos gerais. Êste processo aproxima-se do método filosófico, mas foi aplicado com singular vigor pela fenomenologia. A "redução eidética" (ou consideração exclusiva da essência dada num fenômeno empírico particular) de HUSSERL é uma boa aplicação do método reflexivo, no domínio em que êste tem maior probabilidade de oferecer sólidos resultados.

b) Os casos excepcionais. É de interêsse notar *tudo o que,* em nossa consiência, *parece afastar-se do tipo ordinário* e nos choca por seu aspecto raro, incomum e inesperado: sonhos estranhos, ilusões de percepção, imagens anormais, associações surpreendentes, etc.

28 3. **Intuição e discurso.** Enquanto a crítica da linguagem como meio de transmissão das experiências psicológicas leva a maior parte dos psicólogos contemporâneos a dar cada vez mais importância ao método objetivo, BERGSON conclui desta mesma crítica para o privilégio da intuição introspectiva sôbre os métodos de análise e de classificação.

a) Privilégio da intuição. O conceito, declara BERGSON, tal como se exprime pela linguagem, está antes de tudo ordenado às necessidades práticas, e, portanto, jamais concerne senão a coisas maneáveis e mensuráveis. Êle quer blocos, coisas estáveis. É, pois, inapto para expressar a vida do espírito, que é movimento e duração, qualidade pura e continuidade. Para captar a consciência no que ela tem de próprio e original, haverá, pois, que recorrer a outro *meio de observação suscetível de fazer-nos penetrar na intimidade da vida psicológica* e, de certo modo, fazer-nos coincidir com ela. Êste meio proporcionado é a intuição.

Mas o processo intuitivo, tal como o concebe BERGSON, admite condições que tendem a lhe dar um caráter de rigor científico. Não é método fácil o que assim nos é proposto. BERGSON quer, com efeito, que se parta da análise da linguagem, que dá uma primeira aproximação, e que se anotem tôdas as observações psicofisiológicas dos especialistas. A segunda etapa será sintética e implicará, não esta classificação conceptual, que é artificial, mas *um esfôrço de intuição e de simpatia que permita captar a realidade psicológica no que tem de essencialmente original.* Por fim, devendo a ciência comunicar-se, haverá que procurar dar uma forma ou uma expressão à intuição. Não que esta expressão seja conceptual. Mas *a intuição pode ser sugerida e guiada pela analogia*: certas metáforas, com a condição de serem bastante numerosas e variadas, podem orientar o espírito do investigador para reviver por sua conta a intuição original que se lhe quer sugerir (cf. H. BERGSON, "Introduction à la Métaphysique", *in Revue de Métaphysique*, janeiro de 1903, pág. 7).

29 b) *Discussão.* As observações de BERGSON fundam-se numa filosofia do conceito de inspiração nominalista *(I, 48)*. Devemos fazer-lhes os seguintes reparos:

Em primeiro lugar, *as observações bergsonianas tendem a confundir dois planos diferentes, o da experiência concreta e o da ciência.* A psicologia, como tôdas as ciências positivas, parte da experiência singular e concreta, mas termina em sistema abstrato (conceitos e leis), como as outras ciências. Não se trata, pois, de comunicar ou de sugerir experiências inefáveis, mas de obter resultados controláveis e universalizáveis. O abstrato é aqui, como em tôda parte, a própria forma do saber científico.

Em segundo lugar, o privilégio concedido à intuição do concreto parece muito discutível. Sem dúvida, a intuição é, em si, mais segura do que qualquer argumento discursivo: vale mais ver que concluir. Mas êste privilégio não pertence, na verdade, senão à intuição metafísica, pela qual captamos o ser e as leis universais do ser. *A intuição concreta, ao contrário, padecece de grande incerteza, pelo fato de que os objetos que alcança formam blocos que geralmente se lhe apresentam obscuros: infalível (salvo em certos casos patológicos) quanto à realidade existencial do sujeito, a intuição concreta não consegue discernir de maneira precisa a natureza e os elementos dos complexos que ela atinge.* É mesmo por esta razão que a psicologia experimental, exatamente como as demais ciências positivas, tem por objeto relações (conceitos funcionais), antes que

coisas *(I, 190-192)*. Sob êste ponto-de-vista, poder-se-ia sem paradoxo dizer que a dor, a emoção, o esfôrço, a lembrança, o hábito, etc. quase não interessam ao psicológo. Êstes fenômenos só existem para êle sob a condição de uma determinação de seus fatôres constitutivos e da relação que os une entre si. A intuição concreta não é, evidentemente, o instrumento apropriado desta determinação. O método preconizado por BERGSON não parece, pois, ter valor científico.

30 c) **A questão da continuidade consciencial.** Observar-se-á, por outra parte, que a desqualificação do conceito se funda numa razão das mais discutíveis. BERGSON *(La perception du changement)* quer que a consciência seja essencialmente uma «continuidade de fluxo»: a distinção de estados psicológicos unitários só poderia provir da análise abstrata e conceptual, que rompe a corrente contínua da consciência e transforma a duração heterogênea em espaço homogêneo, o movimento em coisa, quando a unidade da consciência deveria ser considerada como uma longa frase, pontuada por vírgulas, mas nunca interrompida por um ponto.

Todavia, estas visitas são pouco conformes com a experiência, que prova que *a continuidade da consciência não é absoluta*. Correntes há que evoluem independentemente umas das outras e dentro de uma sucessão de estados psicológicos; às vêzes mesmo produzem-se bruscas rupturas. Contra isto objeta BERGSON *(Les données immédiates de la conscience)* que tôda mudança na orientação do eu só é percebida em oposição ao estado que precede (tal um trovão ressoando no silêncio), o que implica continuidade, no sentido de que o nôvo estado é solidário do que o precedeu. Mas isto não parece exato. *Muitos acontecimentos psicológicos se sucedem sem ter laço algum entre si,* quer procedam de decisões, de representações ou de sentimentos mùtuamente contrários (há psicologias incoerentes, e as mais coerentes só o são imperfeitamente), quer derivem de sucessos externos que interrompem provisòriamente a corrente consciencial sem contrastar positivamente com ela.

Na realidade, a afirmação bergsoniana de continuidade fundamental da consciência acha-se fundada num equívoco. Do fato de os estados de consciência se desenrolarem no tempo, uns após os outros *(continuidade material)*, conclui BERGSON que êles estão encadeados, se solicitam e se condicionam recìprocamente *(continuidade formal)*. Ora, essas duas coisas são muito diferentes, e *não se pode passar da primeira, que é certa, à segunda, que nem sempre se produz.*

B. Questionários e testes

31 Os métodos de questionários e de testes combinam o ponto-de-vista subjetivo e o ponto-de-vista objetivo. Contudo, pode-se admitir que o que melhor os caracteriza é o aspecto subjetivo. KÜLPE, aliás, reconheceu-o muito bem, ao definir seu método como uma *introspecção provocada* (ou indireta).

1. Questionários escritos e orais

a) Forma dos questionários. Os psicólogos anglo-saxões fazem amplo uso dos questionários destinados a salientar aspectos gerais da experiência psicológica. Consiste o processo em formular por escrito certo número de questões precisas, que dizem respeito a um ponto particular da vida psicológica, e que reclamam respostas em condições determinadas. Êste questionário impresso é enviado a um grande número de pessoas, de maneira que fique eliminada tanto quanto possível, pela ação da lei dos grandes números, a influência dos fatôres pessoais *(Método documental).*

Há, por exemplo, a investigação promovida na Alemanha pelo Dr. A. BUSEMAN acêrca dos fatôres de interêsse no ensino. As perguntas feitas aos estudantes eram as seguintes: «Através de que matérias o ensino da Escola superior de... *a)* aumentou, ou *b)* diminuiu seu interêsse? Como explica êste resultado?» As 114 respostas obtidas, de jovens de ambos os sexos, permitiram estabelecer um quadro que dava indicações gerais sôbre o interêsse que os estudantes revelam pelas diversas questões do ensino e sôbre as causas de desafeição por tais ou quais matérias (*Archiv für gesamte Psychologie*, 1932, págs. 235 e segs.) (fig. 1).

Pode também o questionário ser levado a efeito oralmente, e, neste caso, toma comumente o nome de *teste.* Trata-se de um *processo que visa a obter da parte de sujeitos mais ou menos numerosos uma resposta-reação a um estímulo normalmente pouco complexo.* [10] Muitos psicólogos preferem o questionário oral, porque parece garantir maior espontaneidade. A pergunta escrita deixa margem demasiada à reflexão, que fàcilmente se transforma numa interpretação e numa construção. A psicologia do comportamento emprega sobretudo o questionário oral, que proporciona elementos brutos, que se hão de tratar como reflexos (fig. 2).

32 *b) Crítica das respostas.* É claro que as respostas obtidas, escritas ou orais, não podem ser registradas sem crítica. *A primeira condição é que quem faz a investigação tenha certa experiência dos fenômenos sôbre os quais versa a indagação:* não que se trate de estimar o valor das respostas em função das reações pessoais do psicólogo; mas não se pode esperar entender o sentido das respostas se não fôr capaz de representar-se a experiência que elas traduzem. Isto é certo mesmo que se trate de fatos patológicos, uma vez que êstes fatos não

---

[10] Cf. H. WALLON, *Principes de psychologie appliquée*, Paris, 1930, págs. 61-131.

diferem dos fatos normais senão por alguns caracteres acidentais.

Por outra parte, *a crítica das respostas supõe todo um trabalho de discussão dos testemunhos*, segundo os métodos dos historiadores, de comparação e de interpretação. Só muito raramente pode alguém limitar-se a consignar as respostas, nas quais se manifestam, a despeito das precauções adotadas, fenômenos de sugestão e de auto-sugestão mais ou menos agudos (cf. TOULOUSE *et* PIÉRON, *Technique de Psychologie expérimentale, 2e. éd.*, Paris, 1911).

		Número de menções						
		79-70	69-60	59-50	49-40	39-30	29-20	19-10
Percentagens de menções que assinalam o despertar ou o progresso do interêsse	100-80							Filosofia
	89-80	Alemão						
	79-76	Línguas modernas		História	História da Arte, Biologia			
	69-60							
	59-50			Matemática	Física, Química, Religião			
	39-30							

Fig. 1. Resultados de um questionário sôbre os fatôres de interêsse do ensino.

As matérias de ensino estão dispostas de modo que se possam ver ao mesmo tempo o número de menções (da direta para a esquerda) e o número de apreciações favoráveis ou desfavoráveis (de cima para baixo) a propósito de cada matéria.

No que concerne particularmente aos testes, pode-se observar (o que se aplica também ao questionário escrito) que *não são senão uma resposta atual a um caso singular e exatamente definido, e que esta mesma resposta-reação pode ser meramente acidental.* "Uma ação que está incorporada no organismo total da vida pessoal", escreve STERN ("La Psychologie de la personnalité et la méthode des tests", *in Journal de Psychologie*, XXV, 1928, págs. 5-18), "é coisa muito diferente da ação exteriormente idêntica, que se obtém isoladamente, sem razão de ser. A primeira, a ação que tem suas raízes na personalidade, pode retirar suas energias das mais diversas regiões das aptidões individuais, e não apenas da aptidão especial, à qual, em virtude de

uma construção simplista, se pretende subordinar esta ação". Por outra parte, seria necessário ter em conta exatamente o interêsse que o sujeito concede ao teste, porque a reação do sujeito dependerá em grande parte dêste interêsse.

7 po. 3/4 sôbre 4:

Fig. 2. Testes de leitura segundo GATES.

(*The Improvement of Reading*, 1932)

I. Teste de expressão e de frases simples. Três frases vão acompanhadas de seis desenhos. A primeira está seguida de uma linha: a criança deve assinalar com uma linha o desenho que lhe corresponde. A segunda e a terceira estão seguidas de duas e três linhas: a criança deve assinalar com duas ou três linhas os desenhos correspondentes.

II. Teste destinado a medir a capacidade de ler os conjuntos conceptuais (thought units) *com plena compreensão. A criança deve não adivinhar palavras sôltas, mas entender tôda a passagem como uma unidade (cf.* M. Leo, F.E.C., *Boletim n.º 2 do Instituto Pedagógico Saint Georges, Universidade de Montreal,* 1939, *págs.* 23 *e* 29).

33

2. **Método de retrospecção.** Não se há de confundir êste método com o dos questionários ou o dos testes, dos quais não é um aperfeiçoamento, mas uma forma todo especial.

a) O princípio da lembrança imediata. Êste método foi definido e praticado pelos psicólogos da Escola de Würzburg (KÜLPE, BÜHLER) e, na França, por BINET (*L'étude expérimentale de l'Intelligence*, Paris, 1903). Acreditaram êstes psicólogos que seria possível objetivar de certo modo as atitudes e as atividades mentais, fazendo-as observáveis por meio de uma "fixação" memorial. Destarte, em princípio, seriam corrigidos os defeitos da introspecção. Partindo desta idéia, instituem-se experiências no decurso das quais a atividade que se quer estudar segue sua marcha normal, sem nenhuma preocupação de observação. Em seguida, *esforçamo-nos por descrever os acontecimentos psíquicos que acabam de verificar-se, mediante a lembrança imediata que dêles temos.*

É de ver a diferença com o método de questionário, em que se trata de registrar, comparar e criticar as respostas, escritas ou orais. No método de retrospecção, em lugar de se ater às respostas brutas ou resultados, intenta o psicólogo conhecer os fenômenos psíquicos que se produzem no sujeito no decorrer da prova. [11]

b) Inconvenientes dêste método. O método de retrospecção reivindica as seguintes vantagens. Sobrepassa o "todo feito" psicológico e esforça-se por captar o que "se está fazendo". Ademais, é suscetível de assinalar estados de consciência que não se manifestam por nenhum comportamento externo perceptível. Evitaria, assim, parcialmente, as objeções que se fazem à psicologia da reação, e teria a dupla vantagem da reação e da introspecção.

Estas vantagens não são apenas teóricas, embora não deixem de sê-lo em grande parte. Compreende-se, de feito, que *as*

---

[11] Cf. BINET, "Le bilan de la psychologie en 1908", *in Année psychologique*, 1909, pág. 9: "Assim, se se trata de comparar dois pesos, não se quer tanto saber a segurança, a exatidão da comparação, quanto a maneira como foi executada no interior da pessoa Se se trata de associações de idéias, coligem-se atentamente as palavras associadas que o sujeito produz, mas procura-se sobretudo observar como êle as produz. Ou também, a respeito de uma questão proposta, quer-se saber de que imagens se serviu o sujeito para obter a resposta. Esta sondagem no interior de um espírito que trabalha já nos tem ensinado muito. Verificou-se principalmente quanto era incompleto o clássico inventário dos estados de consciência. As sensações, e especialmente as imagens, diminuíram de importância; por outra parte, tivemos a revelação de uma multidão de estados de consciência quase indefinidos; consciência de relações, sentimentos intelectuais, atitudes mentais, tendências, etc".

dificuldades e limites dêste método sejam ao mesmo tempo os da introspecção, com tudo o que esta encerra de essencialmente subjetivo, *e os da memória,* que, mesmo imediata, constitui, sem que o sujeito o saiba, um fator de deformação.[12]

§ 5. Processos objetivos

34 Os processos objetivos podem reduzir-se a três grupos principais: métodos comparativos, psicologia animal e processos de laboratório.

A. Métodos comparativos

Distinguimos aqui: patologia mental, sugestão e psicanálise, e investigações sôbre os "primitivos".

1. **Patologia mental.** Os serviços que podemos esperar da psicopatologia consistem essencialmente em *permitir ao psicólogo definir com maior precisão os fenômenos psicológicos normais.* Com efeito, o fenômeno patológico aparece, em relação ao psiquismo normal, como sendo "hiper", "hipo" ou "para", isto é, como um aumento, uma diminuição ou um desvio do fenômeno normal: êste, por isso mesmo, revela-se, dentro do processo anormal, sob uma forma mais nìtidamente observável, e não raro manifesta aspectos que freqüentemente escapam à observação, no curso ordinário e médio da vida psicológica.[13]

---

[12] Cf. A. MICHOTTE "Psychologie et Philosophie" (*Revue néo-scolastique de Philosophie*, maio de 1936, pág. 212): "Quando, há cêrca de trinta anos, a Escola de Würzburg, a instâncias de KÜLPE, tentou introduzir na técnica filosófica um método de introspecção sistematizada, nutria-se a esperança de chegar a estabelecer um acôrdo entre diferentes observadores postos em situações semelhantes. A despeito de sua extensão fracassou a tentativa... *Os sujeitos apresentaram resultados introspectivos contraditórios.* Tais fenômenos que alguns dêles pretendiam descobrir, e aos quais atribuíam o valor de fatos de experiência imediata, eram pura e simplesmente negados por outros, que possuíam idêntica formação científica. Para uns, tratava-se de reais dados de experiência; para outros, de interpretação de dados que haviam escapado aos primeiros".

[13] Cf. TH. RIBOT, *La méthode dans les sciences. Psychologie*, pág. 233: "A doença é uma experiência da ordem mais sutil, instituída pela própria natureza, em circunstâncias bem determinadas e mediante processos de que a arte humana não dispõe: chega ao inacessível. Aliás, se a doença não se encarregasse de desorganizar para nós o mecanismo do espírito, e de, assim, fazer-nos compreender melhor seu funcionamento normal, quem ousaria proceder a experiências que a moral mais vulgar reprova? Encontrar-se-ia um homem para sofrê-las e outro para ensaiá-las?... Êste método descobre abundantes recursos no estudo das enfermidades do cérebro, das neuroses, das diversas formas de loucura, e de certos fenômenos anormais e raros (sonambulismo natural e provocado, mudança e dissociação da personalidade). Ademais, tôdas as manifestações da atividade mental podem ser estudadas sob

A psicologia contemporânea deve muitos de seus progressos ao estudo da psicopatologia. As noções de inconsciente, a de oscilação do nível mental, o movimento das imagens, emoções e tendências, os elementos complexos da memória e da linguagem, os fenômenos de inibição interna ou falhas das funções de inibição e de contrôle, os efeitos motores das representações, etc., são outros tantos resultados notáveis que a psicologia deve ao emprêgo do método comparativo.

As opiniões estão, entretanto, bastante divididas em ordem ao alcance da psicopatologia para o estudo da psicologia normal. Alguns, como CH. BLONDEL (cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV, págs. 364-369), chegam mesmo a sustentar que psicologia normal e psicopatologia nada têm de comum e nenhum serviço mútuo podem prestar-se. É pouco defensável esta opinião, e de fato acha-se refutada pelos progressos que a psicologia deve à psicopatologia. Em compensação, a opinião de RIBOT, tal como se expressa no texto ainda há pouco citado, parece também encerrar alguns excessos, que as observações do Dr. Achille DELMAS (cf. F. A. DELMAS *et* M. BOLL. *La personnalité humaine*, Paris, 1922, págs. 31 e segs.) ajudarão a corrigir. Observa, com efeito, o Dr. DELMAS que se podem distinguir duas categorias de enfermidades mentais, umas com organicidade (lesões cerebrais), como as demências por paralisia geral, por encefalite psicótica, por arterite cerebral, etc.; outras, sem organicidade aparente (psicoses constitucionais, psiconeuroses). Entre estas últimas e a psicologia normal não parece haver senão diferenças de grau, enquanto que haveria diferença de natureza entre as psicologias demenciais e a psicologia normal. «Daí se segue, concluem DELMAS e BOLL, que essas manifestações só mui dificilmente são utilizáveis para a análise e interpretação dos fenômenos psíquicos normais, encerram o risco de desconcertar, e têm induzido a êrro os psicólogos que as tomam como base; pensamos que as perturbações que caracterizam as psicoses constitucionais estão muito mais próximas dos fenômenos psíquicos, são mais comparáveis a elas e, por conseqüência, mais proveitoso é o seu estudo».

35 2. **Sugestão e psicanálise.** A sugestão é freqüentemente utilizada em psicologia para manifestar estados psíquicos que não se deixam perceber em estado normal. Dêsse modo, pode-se levar um indivíduo a exteriorizar desejos, tendências, lembranças e imagens de que ordinàriamente só tem consciência muito confusa.

Êste procedimento foi generalizado e sistematizado pelo método de FREUD, conhecido pelo nome de *Psicanálise, ou pro-*

---

a forma patológica. As percepções conduzem às alucinações; a memória tem suas ausências (amnésia), suas excitações (hiperamnésia) e suas ilusões (paramnésia). A energia voluntária pode ser aniquilada (abulia), paralisada pelas tendências impulsivas. Todos conhecem as anomalias de associação das idéias entre os loucos". Êste é também o ponto-de-vista de BAILLARGER (*Recherches sur les maladies mentales*, Paris, 1890) e de FREUD.

cesso de exploração do inconsciente. FREUD parte da idéia de que certas desordens psíquicas se explicam pela repressão de tendências ou de lembranças: êstes elementos reprimidos perturbam o psiquismo normal, sem que o sujeito tenha consciência dêstes complexos traumáticos. Por um processo de associações livres, e pelo análise dos lapsos e dos sonhos, tratar-se-á de remontar, pouco a pouco, dos dados conscientes até as fontes, já inconscientes, da desordem psíquica, isto é, de realizar a libertação dos elementos traumáticos e, por aí, obter a cura das perturbações psíquicas. Êste processo, aplicado primeiro por BREUER com o nome de *catarsis,* FREUD sistematizou-o mediante uma técnica mui complexa, que não temos por que estudar aqui. Bastará observar que as investigações de FREUD, seja como fôr do conjunto do método psicanalítico, conseguiram, da maneira mais segura, expor a realidade de um inconsciente psíquico e a importância de sua influência no curso da atividade psicológica.

Da Psicanálise nasceu, em reação, a *Caracterologia,* com a pretensão de tornar-se um ramo nôvo da Psicologia, e até, para alguns, como ADLER, UTITZ e KRETSCHMER, de constituir uma ciência autônoma, ordenada ao *estudo das diferenças individuais.* Assim entendida, a caracterologia quer determinar os diferentes aspectos da personalidade, precisar-lhe o sentido e seguir-lhe o desenvolvimento no próprio indivíduo concreto. Ao estudo das *funções* tomadas uma a uma, ou das *leis* que governam a vida psicológica de todos os homens, opõe a Caracterologia a necessidade de estudar o homem em sua organicidade e em sua unidade psíquica. Por seu turno, a *Tipologia* aplica-se a construir o quadro geral em que poderiam distribuir-se as *diferentes espécies de individualidade.*

36 3. **Investigações sôbre os «primitivos».** Em Lógica *(I, 264-267),* vimos o que se há de entender por "primitivos", e as ambigüidade que esta noção encerra. No entanto, com as reservas que foram assinaladas, pode-se admitir que *as investigações referentes à vida psicológica dos não-civilizados podem fornecer útil contribuição à psicologia.* Admite-se hoje que o primitivo não é essencialmente diferente do civilizado, e que representa antes um estádio infantil da vida psicológica *(I, 35).* Daí por que seu comportamento mental pode permitir entender as formas espontâneas da vida psicológica, e sobretudo determinar os traços permanentes e universais das diversas funções mentais, independentemente das deformações acidentais determinadas pelo meio, clima e tradição. Há que notar, todavia, a incerteza que afeta os resultados destas indagações, tanto em razão das dificuldades da observação como da necessidade de uma interpretação que encerra grandes riscos de arbitrariedade.

Quanto à pretensão de fundar uma psicologia genética das funções mentais sôbre a observação dos "primitivos" já sabe-

mos (*1, 270*) que isso equivale a ceder à mitologia do elementar e fazer puro romance psicológico.

B. A psicologia animal

37 O recurso à psicologia animal está também na dependência do método comparativo, se se admitir que não existe outra psicologia pròpriamente dita que a do homem. Seja como fôr, a importância do procedimento exige que o tratemos à parte.[14]

1. **Processos da psicologia zoológica.** Êstes processos são definidos e classificados por CLAPARÈDE em sua "Memória sôbre os métodos da psicologia animal".[15] Êsses processos concernem à observação e à experimentação.

a) *A observação.* Quanto à observação, os *Souvenirs entomologiques* de FABRE são bom exemplo do que pode oferecer-nos um estudo atento e metódico do comportamento instintivo do animal, observado em condições normais.

b) *A experimentação.* Compreende três processos distintos: o primeiro é *o método das reações naturais,* o qual consiste em estimular o animal de modo artificial e estudar-lhe a reação. Assim OXNER estudou a memória visual dos peixes, mediante a seguinte experiência: quando se lhes oferece repetidamente um alimento na ponta de uma pinça, verifica-se que êles continuam a vir chocar-se contra ela, mesmo quando lhes é apresentada sem alimento.

O segundo processo é denominado *método das reações adquiridas:* o modêlo dão-no-lo as experiências de PAVLOV sôbre os reflexos condicionais.[16] A êste mesmo método ligam-se as numerosas experiências de LUBBOCK sôbre seu cão Van, que se habituou a escolher entre vários cartões de iguais dimensões e a levar, conforme o caso, o cartão em que estivesse escrita determinada palavra (cf. LUBBOCK, *Les sens et l'instinct chez les animaux,* Paris, 1891, págs. 256, e segs.); assim também as *experiências de atuação,* nas quais o animal tem que resolver um problema concreto: por exemplo, um chimpanzé, encerrado numa jaula, tem que descobrir o significado prático de uma ação ou de determinados objetos, já para obter a liberdade (ma-

---

[14] Cf. P. GUILLAUME, *La Psychologie animale*, Paris, 1940.

[15] Relatório do Congresso de Psicologia de Francfort, 1908. Cf. PIÉRON, "Méthodes de la Psychologie zoologique", *in Revue Philosophique*, 1904.

[16] Cf. I. P. PAVLOV, *Les réflexes conditionnels*, Paris, 1927, pág. 18: "Associando uma substância alimentícia a outra desagradável, ou a um dos atri-

nejar o ferrolho), já para se apoderar de uma isca, posto fora da jaula (atrair a isca com um pau) (KÖHLER). Finalmente, o método de adestramento define o conjunto dos processos de experimentação em que o excitante é indeterminado. O interêsse está aqui mais nos resultados obtidos que nos processos empregados. É o método dos "animais sábios", no qual tudo se reduz a criar, quer por fôrça, quer por atração de uma comida, tal ou qual hábito-motor do animal. Exemplo: as experiências de Miss FIELDE sôbre a memória motora da fadiga.[17]

38 2. **Valor da psicologia animal.** Investigar o valor da psicologia animal equivale a perguntar-se o valor do *raciocínio por analogia,* visto que descrevemos e definimos o comportamento psíquico dos animais por comparação com a psicologia humana. O problema está, pois, em saber se existe realmente uma "psicologia animal".

a) *Existe um psiquismo animal?* Alguns o negam (BÖHN, LOEB), sob o pretexto de que a atividade chamada vital se reduz a reações das substâncias ativas do organismo em face das ações do meio extremo (BOHN, *Nouvelle psychologie animale,* Paris, 1911, pág. 42). BOHN reduz o "psiquismo" animal a um conjunto de tropismos elementares. Já vimos, em Cosmologia (*I, 432*) que estas opiniões carecem de base sólida. Negam a realidade do psiquismo animal com argumentos que valeriam igualmente para o psiquismo humano. Discutimos anteriormente (*15*) esta opinião.

PAVLOV poderia parecer de acôrdo com BOHN e LOEB. De fato, êle cuida de evitar ordinàriamente os excessos destas psicologias. Assim é que escreve (*Les réflexes conditionnels,* pág. 104): «Queria evitar, neste terreno, todo equívoco. Não nego a psicologia como conhecimento do mundo interior do homem. Ainda menos inclinado estou a negar o que quer que seja das profundas funções da alma humana. Não faço mais que afirmar e sustentar os direitos abso-

butos desta substância, por exemplo carne regada com um ácido, verifica-se que, apesar do impulso do cão para a carne, obtém-se uma secreção da parótida. Mas, como esta glândula não segrega só para a carne, é de concluir que há reação à substância desagradável. Ademais, se, por sua repetição, a influência à distância da substância desagradável torna-se insignificante, juntando esta substância aos alimentos que atraem o animal obtém-se sempre um aumento da reação".

17 Cf. PIÉRON, *Évolution de la mémoire,* Paris, 1910, pág. 154: "Esta formiga retorna sôbre seu caminho seguindo exatamente o mesmo rastro, que ela conhece pelo odor deixado antes; segue êste caminho em todos os seus meandros, e a intrrupção do rastro desorienta-a; mas, após várias tentativas, esta interrupção já não atua; há nisso um automatismo adquirido, um hábito, isto é, um fenômeno de memória muscular.".

lutos, incontestáveis, das ciências naturais, em todos os domínios em que estas podem, com fruto, aplicar seus métodos». Muitos behavioristas adotam semelhante atitude.

Outros psicólogos (PIÉRON, "Méthode de la Psychologie", *in Revue Philosophique,* 1904, pág. 171; CLAPARÈDE, "La psychologie comparée est-elle légitime?", *in Archives de Psychologie,* 1906, págs. 14 e segs.) são de opinião que o problema do psiquismo ou do não-psiquismo animal não tem importância alguma, e que se pode fazer abstração dêle. Mas esta maneira de ver é pouco lógica, já porque é difícil admitir uma psicologia sem psiquismo *(13),* já porque o método comparativo perde evidentemente o interêsse se a analogia entre o homem e o animal fôr duvidosa.

b) Analogias entre o homem e o animal. Conviria, pois, admitir a analogia entre o psiquismo animal e o psiquismo humano. Funda-se esta analogia na presença, no animal, de critérios morfológicos, anatômicos e fisiológicos do psiquismo (órgãos sensoriais, sistema nervoso, cérebro e centros sensoriais), assim como no fato das semelhanças que existem no comportamento dos animais e na atividade sensível do homem, semelhanças que permitem concluir por uma similitude de princípios (percepções, representações, emoções). Trata-se, porém, de analogia, e não de identidade. *Se existe psiquismo animal, deve êste psiquismo ser definido em referência ao conjunto das operações do animal,* o que assinala uma diferença essencial entre a inteligência de um chimpanzé e a de um homem.

C. Métodos de laboratório

39 1. **Natureza.** A prodigiosa extensão que assumiram os processos de medida nas ciências naturais *(I, 190)* não deixou de exercer considerável influência sôbre a psicologia. Muitos psicólogos esforçaram-se por dar fórmulas numéricas dos fenômenos psicológicos. É esta orientação que ordinàriamente se define com o nome de *psicologia de laboratório,* ainda que pareça mal escolhida a expressão, visto o laboratório não se dedicar exclusivamente à psicologia quantitativa. O têrmo *psicofísica* pareceria mais exato para designar todo um aspecto pelo qual a ciência psicológica se acerca o mais possível das ciências físico-químicas.

a) Os dois tipos de métodos de laboratório. Segundo CLARARÈDE ("Méthodes psychologiques", *in Archives de Psychologie,* t. VII, págs. 330 e segs.), podem distinguir-se dois grupos de métodos de laboratório: os *métodos de recepção,* que consistem em determinar como são recebidas as impressões, e

o *método de reação,* que consiste em estudar o gênero, forma e amplitude das reações do sujeito a uma impressão dada (a reação determina-se quer por um juízo do sujeito, quer pela execução de um ato qualquer ou por uma expressão fisiológica ou afetiva). Êstes métodos podem ser qualitativos ou quantitativos; os primeiros são simples descrições; os segundos procuram obter a medida (psicometria).

b) *Processos psicométricos.* Segundo CLAPARÈDE, quatro são os processos de psicometria. A *Psicofísica,* que consiste em medir o grau do excitante, empregando um dos métodos seguintes: método das mais pequenas diferenças perceptíveis, método dos erros médios, método dos casos verdadeiros e falsos, e método das graduações médias ou métodos de PLATEAU, [18] a *Psicometria,* que consiste em medir a duração dos processos psíquicos, [19] a *Psicodinâmica,* que mede o trabalho realizado; e, finalmente, a *Psicostática,* que fixa as médias.

40 2. **Valor e alcance dos métodos de laboratório.** É perfeitamente legítimo o emprêgo da medida em psicologia. Há, porém, que reconhecer os limites bastantes estreitos dos processos quantitativos *(I, 278).* Em primeiro lugar, *seu alcance tem pouca extensão:* os fenômenos psicológicos são, como tais, essencialmente qualitativos e, portanto, refratários à medida. Os números que se podem obter pelos processos de laboratórios não têm mais que um valor simbólico ou ordinal. BINET, ao estabelecer uma escala métrica da inteligência, observa com razão que, se a idade intelectual da criança de 11 anos se acha definida pelo número 12 ou 13, isto significa simplesmente que ela ultrapassa a média das crianças de sua idade, fixada em 10; porém de modo algum significa que a sua inteligência seja 12 ou 13 vêzes igual a uma quantidade de inteligência tomada como unidade.

Por outra parte, *os processos quantitativos não dão,* em psicologia, *senão uma precisão ilusória, em razão da complexidade dos fenômenos submetidos à medida.* Suponhamos, por exemplo, que se mede a atenção pelos processos para isto usados. Êstes processos implicam o jôgo quase indiscernível de duas variáveis (poder de atenção do sujeito e esfôrço voluntário desenvolvido nas diversas experiências), que se confundirão numa mesma cifra global.

---

[18] Empregam-se aqui numerosos instrumentos de medida. como estesiômetros, algesímetros, olfatômetros, anemômetros, etc.

[19] Como são muito curtos os tempos considerados (a unidade é de 1/1.000 de segundo), usam-se instrumentos especiais: cronógrafo de Arsonval, cronoscópio de WHEATSTONE, etc.

É o obstáculo em que tropeçam igualmente as estatísticas, que só apresentam o «global»: o fato que elas pesquisam acha-se, na realidade, ordinàriamente misturado, em proporções mui variáveis, com outros fatôres que formam bloco com êle.

Pode-se também observar, no mesmo sentido, que as notas dadas nos exames são o resultado de duas variáveis conjugadas que, entretanto, seria mister distinguir: o valor intelectual e a resistência física. Pode acontecer que uma boa nota seja mais um certificado de saúde que um sinal de vigor intelectual e de ciência.

Por tudo isso se compreende como, *a fortiori*, são incertos e precários os resultados dos métodos psicofísicos, quando se trata de comparar fenômenos diferentes, e de estabelecer a fórmula métrica de suas relações. Foram propostos diversos processos para corrigir a incerteza dessas medidas *(cálculo de correlações)*; nenhum dêles, porém, permite obter gráficos que tenham a precisão e a segurança que se consegue no domínio físico. Portanto, *as fórmulas métricas jamais podem subministrar senão aproximações ou símbolos*, e a psicofísica não pode esperar ir além do papel de ciência auxiliar da psicologia. [20]

§ 6. AS LEIS PSICOLÓGICAS

41 A. **Determinismo psicológico**

1. **Diferentes determinismos.** Já sabemos que a natureza das leis depende da natureza dos diferentes determinismos *(I, 208)*, isto é, em fim de contas, da natureza dos sêres. Há, pois, tantas formas de determinismos quantas espécies de sêres, e, em cada ser, à proporção que nos elevamos na escala dos sêres, múltiplos determinismos, que respondem à complexidade de naturezas. Vem, assim, o homem a ser o laço de união dos determinismos naturais, físico-químicos e biológicos. A questão é saber se se pode admitir a realidade de um *determinismo especìficamente psicológico*, que dê conta dos fatos e dos estados de consciência e se expresse sob a forma de leis psicológicas, e se tal determinismo é conciliável com o que a experiência nos revela da natureza do homem.

2. **Primazia do todo.** Aqui, como no domínio da vida *(I, 431)*, encontramos diversas doutrinas, que tendem a reduzir o determinismo psicológico ao determinismo físico.

---

[20] Cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, I, págs. 405 e segs. (LALAND).

a) *Decadência do associacionismo.* As doutrinas que postulam esta assimilação coincidem sensìvelmente com as que se chamam *associacionistas*, e que ordinàriamente são materialistas. Consistem essencialmente em preconizar uma espécie de *atomismo psicológico*, isto é, *uma tal concepção da consciência, que esta possa explicar-se todo inteira a partir de fatos elementares e simples*, de átomos psíquicos, cujas diversas combinações, governadas por leis absolutas, produziriam tôda a realidade psicológica. CONDILLAC intentou ilustrar esta doutrina com o exemplo da estátua que é despertada para a vida psicológica por uma sensação simples (odor de uma rosa), e que, pouco a pouco, adquire, um após outro, o uso dos diversos sentidos e, por comparação e reflexão, o conjunto das noções e funções psicológicas. "Tôdas as operações do espírito não são, pois, senão sensações transformadas". Está concepção encontramo-la, sob diversas formas, em LOCKE e HUME, em MILL e TAINE (associacionismo), e, por fim, em SPENCER (evolucionismo), que reduz a sensação, ou elemento simples, a puro "choque nervoso", que por sua vez é redutível a um fenômeno mecânico. A "química mental" imaginada pelo atomismo psicológico converte-se, pois, numa "física mental", e finalmente numa física pura e simples. [21]

42 *b) Ponto-de-vista da forma.* Observemos aqui que, *se o mecanismo puro já é ininteligível na ordem físico-química (I, 212) com maior razão sê-lo-á no domínio da vida e no da consciência.* Tôda a psicologia contemporânea, ao refutar o associacionismo, demonstra a impossibilidade de encontrar a explicação psicológica no caminho do puro mecanismo. Os teóricos da Gestalt ou Psicologia da Forma (KÖHLER, KOFFKA)

---

21 Cf. TAINE, *De l'Intelligence*, 2.ª parte, l. IV, c. III: "Constituídas por grupos de sensações elementares, as sensações totais repetem-se por suas imagens. Por terem a propriedade de ressuscitar espontâneamente, estas imagens se associam e se evocam entre si, segundo sua maior ou menor tendência a renascer, e dêsse modo formam grupos. Mais ou menos complexos, êstes grupos, ligados às sensações e mùtuamente, formam, consoante a espécie e o grau de sua afinidade ou de seu antagonismo, percepções externas, lembranças, previsões, concepções simples, atos de consciência pròpriamente ditos. Enfim, os sinais que os resumem e os substituem formam idéias gerais e, por conseqüência, juízos gerais. Tais são os materiais de nosso espírito, e tal é o modo de se unirem uns aos outros. Da mesma maneira, numa catedral, os últimos elementos são grãos de areia ou de sílex aglutinados em pedras de diversas formas; unidas duas a duas ou mais numerosamente, estas pedras formam massas cujo pêso se equilibra, e tôdas estas associações, tôdas estas pressões ordenam-se numa ampla harmonia".

têm insistido particularmente sôbre êste ponto,[22] esforçando-se por colocar em evidência o *primado do todo sôbre os elementos,* quando o associacionismo ensina o primado do elemento. A consciência não é um mosaico; os "elementos" que a análise toma por objeto (sensações, sentimentos, imagens, volições, etc.) não são átomos que existam isoladamente, mas diversos aspectos de um todo psicológico, que possui propriedades distintas das partes que dêles podem separar-se, e que sòmente "existe" na realidade. É, pois, sempre em função dêste todo que será mister estudá-las e defini-las.

Fácil é reconhecer nestas considerações recurso ao princípio de finalidade: a parte não pode ser compreendida senão pelo todo, o que equivale a dizer que *o determinismo psicológico deverá ser compreendido como um determinismo finalista.* Já sabemos que todo determinismo, mesmo no mundo inorgânico, só é inteligível pela finalidade. Mas as ciências físico-químicas podem e devem fazer abstração desta finalidade. Aqui, ao contrário, ainda mais do que no nível puramente biológico *(I, 219),* é rigorosamente impossível pôr entre parênteses a finalidade, porque o ponto-de-vista constante do psicólogo será explicar os fatos psicológicos pelas funções e estas pelo dinamismo total da vida psíquica.

Propõem certos psicólogos, sob o nome de *teoria da Ganzheit* (totalidade), uma concepção que leva até seus extremos limites o ponto-de-vista da Gestalt, sustentando que a sensação não é, de modo algum, uma operação distinta, mas sim pura abstração arbitrária, o que conduziria, a partir de uma idéia justa, a negar a legitimidade e mesmo a possibilidade de uma análise dos complexos psicológicos. Ora, a idéia do todo não só não exclui, senão que implica, necessàriamente, a de elementos distintos (o que não significa de elementos independentes e autônomos).

43 3. **Dinamismo psicológico.** Pelo fato mesmo de aparecer como um determinismo finalista, o determinismo psicológico é um dinamismo. O ponto-de-vista da psicologia atomística e associacionista dos séculos XVIII e XIX era um ponto-de-vista estático, isto é, que suponha a inércia dos elementos e estava completamente absorvido pela consideração dos *produtos* da atividade psicológica, sem nenhuma preocupação de estudar as causas e a natureza própria desta atividade. Porque recorrer à "associação" não era explicar coisa alguma, se a associação e suas diversas formas exigem por sua vez ser ex-

---

[22] Cf. P. GUILLAUME, *La Psychologie de la Forme,* Paris, 1937, págs. 21 e segs.

plicadas. *A psicologia deverá, pois, ser dinâmica e biológica,* isto, é deverá aplicar-se a estudar os fenômenos psicológicos em suas relações com o conjunto do contexto psicológico; em outros têrmos, com as necessidades e fins do indivíduo. [23]

Mc DOUGALL insistiu muito sôbre êste ponto, mostrando como o dinamismo psicológico e finalista estão unidos. Pelo próprio fato de a psicologia reconhecer que o fundo da natureza está constituído por tendências e impulsos, há que admitir que esta natureza implica necessàriamente têrmos dessas tendências, o que é a fórmula de uma concepção finalista da vida psíquica. Psicologia hórmica (ὁρμή = impulso, tendência) e psicologia finalista são, pois, rigorosamente sinônimas, e a finalidade é um fato tanto quanto o dinamismo psicológico (cf. *An Introduction to Social Psychology*, Londres, 1928, pág. 408).

4. **Finalismo psicológico.** O ponto-de-vista funcional e dinâmico esbarrou com algumas dificuldades para se fazer admitir, em razão do finalismo que implica, por ser o finalismo, as mais das vêzes, considerado como uma espécie de "misticismo" anticientífico. É, porém, difícil imaginar opinião mais inexata. Uma psicologia completa deve recorrer ao mesmo tempo às causas eficientes (ao jôgo mecânico dos órgãos e dos fenômenos) e à finalidade, isto é, às funções e necessidades. Verdade é que certos funcionalistas (como às vêzes CLAPARÈDE) deram a impressão de descurar muito o estudo das estruturas. Mas isto nada subtrai ao que há de justo no ponto-de-vista funcional, tão bem realçado por W. JAMES. De fato, êste ponto-de-vista não exclui nem pode excluir as explicações mecanistas ou estruturais, nem se opõe às outras psicologias: completa o que elas oferecem, e dá um sentido aos fatos e às leis estáticas que elas podem descobrir.

44 5. **Determinismo e liberdade.** Ao determinismo psicológico sói contrapor-se, às vezes, a liberdade humana, como se determinismo e liberdade fôssem incompatíveis. Nisto há vários equívocos. Em primeiro lugar, a objeção claramente se inspira na concepção cartesiana segundo a qual tudo o que é consciência se reduz ao pensamento e exclui qualquer espécie de determinismo. Mas, *se o psiquismo se exerce mediante os órgãos, como não haveriam estes órgãos de ter seu determinismo próprio?* Por outra parte, *o determinismo não exclui a liberdade, do mesmo modo que esta não exclui certo determi-*

---

[23] Cf. CLAPARÈDE, "La psychologie fonctionelle", *in Revue Philosophique*, 1933, págs. 5-17.

nismo, a saber, a noção de uma ordem de sucessão dos fenômenos psicológicos, tal que cada fenômeno se explique por um antecedente, como um efeito por uma causa, ou ao menos por uma condição necessária e suficiente. A uma investigação pròpriamente filosófica competirá definir mais a fundo a noção própria dêste determinismo racional, que utiliza para seus fins os múltiplos determinismos do composto humano, e assegura a liberdade do querer. Mas desde já é suficiente notar, por um lado, que *tôda declaração de incompatibilidade entre determinismo e liberdade não poderia advir senão do prejuízo filosófico que só admite um tipo de determinação, a saber, o mecanismo;* e, por outro lado, que *a psicologia experimental*, que, como tôda ciência, tem por objeto *(I, 146)* o geral e o abstrato, *pode pôr entre parênteses, não a liberdade como fato psicológico, mas sim o jôgo da liberdade* na atividade psicológica.

B. Dois tipos de leis psicológicas

45 A discussão que precede leva-nos, pois, a concluir que em psicologia há duas espécies gerais de leis: as leis de estrutura e as leis funcionais.

1. **Leis de estrutura.** Estas leis respondem ao mecanismo psicológico. Tendem a definir o como dos diversos comportamentos humanos, isto é, a analisar os diversos elementos que entram em jôgo nos fenômenos psicológicos, e a determinar suas mútuas relações. A psicologia de laboratório, especialmente, tende a limitar-se à determinação dêste gênero de leis. Mas também é certo que por êsse caminho não lhe é possível obter perfeita inteligibilidade da vida psicológica.

46 2. **Leis funcionais.** Dizer que a atividade psicológica só se explica verdadeiramente pela finalidade equivale a dizer que, *no próprio plano experimental, não será alcançada a inteligibilidade senão recorrendo às leis funcionais.* W. JAMES tentou pôr em evidência êste ponto-de-vista contra o atomismo associacionista, e formulou algumas destas leis funcionais. Como estas leis dominam o conjunto da psicologia, vamos enumerá-las desde já, segundo o quadro estabelecido por CLAPARÈDE em conformidade com os trabalhos de JAMES *(Revue Philosophique*, 1933, pags. 10-17).

a) Lei da necessidade ou do interêsse. Tôda necessidade tende a provocar as reações próprias para satisfazê-la.[24] A

[24] Necessidade e interêsse acham-se unidos. O interêsse por uma coisa resulta da necessidade dela.

dificuldade que esta Lei poderia encontrar é que a idéia do excitante não intervém em sua formulação, o que parece excluir o ponto-de-vista estrutural. Mas, na realidade, é mais do que evidente a total impossibilidade de desprezar o excitante, visto ser êle que provoca a reação. Sòmente, há que notar também que *nem todo agente físico é um "excitante", senão apenas aquêle que "excita" efetivamente*, isto, é, que corresponde a uma necessidade ou interêsse, atual ou latente. Um quadro de Rembrandt despertará emoção num artista e deixará indiferente um camponio. Tal injúria desencadeará a cólera de tal pessoa e não produzirá impressão nenhuma em tal outra, etc. Ora, na ausência de um ponto-de-vista funcional, o excitante só poderá definir-se em si mesmo, e não em função do sujeito, o que é totalmente insuficiente, porque assim se torna impossível explicar como o mesmo "excitante" umas vêzes excita e outras não. O principal fator da explicação será, pois, a necessidade ou o interêsse do sujeito, porque a necessidade é que *sensibiliza* o organismo, consoante a expressão de CLAPARÈDE, em face do excitante.

Não quer isto dizer que o excitante não exerça jamais uma função própria e autônoma. Assim, ninguém ignora que uma galinha come mais quando se lhe distribui uma grande quantidade de grãos do que quando se lhe vai dando a mesma quantidade em pequenas porções. Mas isto não altera nada ao valor fundamental da lei da necessidade.

47 b) *Lei da extensão da vida mental.* "O desenvolvimento da vida mental é proporcional à diferença existente entre as necessidades e os meios de satisfazê-las". Quando esta diferença é nula, como acontece nos casos em que o organismo encontra a seu alcance todos os meios de satisfazer a necessidade (ar necessário à respiração), é nula a atividade mental. Ao contrário, quando a diferença se torna considerável, a atividade mental realiza grandes esforços para inventar os meios de satisfazer as necessidades. De uma aplicação desta lei procedem as antecipações de COURNOT [25] sôbre a estagnação mental e moral da humanidade enfastiada de bem-estar graças ao progresso da técnica.

c) *Lei da tomada de consciência.* "O indivíduo toma consciência de um processo, de uma relação ou de um objeto

---

[25] Cf. RUYER, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, 1930.

tanto mais tarde quanto mais cedo e por mais tempo sua conduta envolveu o uso automático, inconsciente, dêsse processo, dessa relação ou dêsse objeto". É o caso de uma criança incapaz de definir uma palavra que conhece muito bem, e cuja definição empregou antes de tomar consciência dela.

d) Lei de antecipação. "Tôda necessidade que, por sua natureza, corre o risco de não poder ser imediatamente satisfeita, aparece com antecedência". Esta lei permite explicar numerosos fatos da vida psicológica. Em sua forma mais elementar, ela é de experiência corrente: todos sabemos, com efeito, que a fome, por exemplo, aparece muito antes do momento em que estaríamos a ponto de morrer de inanição por falta de alimento. É justamente esta margem que permite ao indivíduo não se deixar surpreender.

Poder-se-ia talvez explicar também por esta lei diversos *casos de premonição* durante o sono, assinalados por FREUD. Certos indivíduos são, assim, advertidos em sonho de um perigo que os ameaça ou de uma enfermidade de que não têm a menor suspeita em estado de vigília. A advertência proviria do organismo, e o sujeito notá-la-ia durante o sono em virtude da ausência dos interêsses que dominam a vida psíquica em vigília e que repelem as reclamações orgânicas que não assumem forma violenta.

e) Lei do interêsse momentâneo. "Em cada momento, um organismo age segundo a linha de seu maior interêsse", isto é, é a necessidade mais urgente no momento considerado, é o interêsse mais intenso, que se antepõe a todos os outros e produz a reação. Por exemplo, uma môsca que se ocupa em comer migalhas da mesa deixa de o fazer se a cobrirmos com um copo emborcado: é como se o interêsse de liberdade tivesse recalcado o de alimentar-se. CLAPARÈDE *(Esquisse d'une théorie biologique du sommeil)* intentou explicar o sono por esta lei e, assim, fazê-lo depender da vida mental, sem excluir, bem entendido, seu mecanismo biológico.

f) Lei do menor esfôrço. "Um animal tende a satisfazer uma necessidade segundo a linha da menor resistência".

C. Valor das leis psicológicas

48 Sejam estruturais ou funcionais, as leis psicológicas nunca poderão oferecer a precisão das leis físico-químicas, precisão que, aliás, fica sendo aproximativa *(I, 203)*.

1. **Fatôres de contingência.** Em primeiro lugar, podemos muito bem pôr entre parênteses os fatôres de contingência que agem nos indivíduos (liberdade, singularidades de caráter, complexidade extrema dos fatos psícológicos concretos); nem por isso, entretanto, êstes fatôres existem menos ou excluem que as leis psicológicas sejam outra coisa que leis de médias.

2. **Incerteza dos resultados métricos.** Por outra parte, sendo os fatos psicológicos de natureza qualitativa, são em si mesmos rebeldes à medida. Sem dúvida, é possível medir certas condições ou certos efeitos fisiológicos. Todos sabemos, porém, como são limitadas as possibilidades dêstes métodos e incertos os resultados métricos que se obtêm. A matematização do psíquico não é, pois, simplesmente uma hipótese quimérica; é uma pretensão absurda. [26]

Com efeito, a pretensão ao rigor físico-químico provém de um êrro fundamental assim sôbre a natureza do dado psicológico como sôbre a natureza das leis. De fato, *as leis psicológicas, na sua própria "imprecisão", são autênticamente leis,* enquanto definem relações constantes entre determinados antecedentes a conseqüentes. Quanto ao fato de estas relações não se traduzirem em fôrmulas métricas, é coisa normal e até necessária, uma vez que *o domínio destas relações não é mensurável.* Estas leis têm, pois, tais quais, na sua própria "imprecisão", tôda a precisão e exatidão que lhes convém. Dito de outro modo — o que é uma evidência que não haveria por que sublinhar — sua precisão é psicológica e não física.

§ 7. A HIPÓTESE

49 1. **Necessidade da hipótese.** Já notamos *(20)* que as leis psicilógicas, para se organizarem inteligìvelmente, têm necessidade de entrar num quadro geral. Do contrário, formariam uma multiplicidade desprovida de todo vínculo interno. *A hipótese é, pois, necessária em psicologia, não só, como em tôdas as ciências indutivas, a título de antecipação das leis particulares (I, 193), senão também como princípio de unificação e de inteligibilidade,* tal qual como as teorias nas ciências físico-químicas *(I, 204).* De fato, tôdas as psicologias, explícita

[26] Cf. as observações de HUSSERL em *Idées directrices pour une Phénoménologie* (trad. de RICOEUR), Paris, 1950, t. I, págs. 235-239.

ou implicitamente, organizam-se em tôrno de uma hipótese dêste gênero, mas não raro com o inconveniente de que as hipóteses iniciais — materialismo, espiritualismo, empirismo, racionalismo, etc. — são demasiado gerais e vastas, ou, se se preferir, demasiado afastadas dos fatos psicológicos. Precisamos de um quadro, mas conviria que de certo modo êle fôsse sugerido pela realidade experimental imediata.

Sôbre êste ponto, formula Mc DOUGALL justas observações (*An Outline of Psychology*, págs. 10-11). Adverte êle que a simples classificação dos fatos já implica uma teoria ou hipótese: com efeito, não é possível classificar os fatos senão sôbre a base de noções gerais e abstratas (classes ou espécies). Mas, além disso, há que admitir a legitimidade, e mesmo a necessidade, de hipóteses explicativas. O horror a tais hipóteses, declara com desembaraço Mc DOUGALL, não é senão «mera ignorância e pedantismo». Porque as hipóteses estão necessàriamente implicadas na descrição dos fatos. «Descrever e explicar não são processos realmente distintos». O essencial será ùnicamente distinguir o que é dado experimental e o que é hipótese, e estar sempre disposto a modificar ou abandonar a hipótese explicativa. Sob tais condições, a hipótese ajuda a descoberta, simplifica a descrição e facilita a inteligibilidade.

2. **Dualismo psicológico.** Já observamos *(41-43)* que a experiência psicológica se nos impõe de modo evidente sob a forma de uma totalidade e de um dinamismo. Êstes espectos da realidade psicológica não são construções do espírito, e sim dados que se encontram em todos os graus da vida psicológica. Podemos, assim, partir dêsse fato com tôda segurança, tentando precisar ainda mais a natureza dêsse dinamismo interno.

Vamos encontrar a precisão buscada sem deixarmos o terreno da experiência. Com efeito, a observação mais comum e corrente nos ensina, por um lado, que a atividade psicológica está constantemente ligada a fatos de conhecimento, e até dirigida por êles; e, por outro, que, sendo os fatos de conhecimento simultâneamente de ordem sensível e concreta (percepções, imagens), e de ordem intelectual e abstrata (idéias, juízos), a esta dualidade cognitiva correspondem duas espécies de atividades: uma *atividade sensível,* versante sôbre a realidade sensível, e uma *atividade intelectual,* incidente sôbre objetos imateriais e abstratos.

50 3. **O sujeito psicológico.** Até aqui não abandonamos o terreno dos fatos, tal como no-los apresenta a divisão, que todos os tratados de psicologia propõem, do dado psicológico em fatos de representações e em fenômenos de tendência e de atividade (instinto, vontade).

A partir dêste ponto é que devemos formular uma hipótese, sugerida, aliás, pelos fatos precedentes. *Exige, com efeito, o dinamismo psicológico que o refiramos ao mesmo tempo a duas fontes ou dois princípios distintos*, porquanto êste dinamismo reveste duas formas distintas e irredutíveis, *e que lhe encontremos, debaixo dêstes dois aspectos, um único sujeito comum*, visto que estas duas atividades agem e reagem constantemente uma sôbre a outra, e têm, de fato, os mesmos objetivos, porém considerados sob aspectos distintos. A própria diversidade das funções, por seu jôgo contrastado e coordenado, implica a unidade profunda do sujeito.

Que é, porém, êste sujeito? Não temos por que tomar partido aqui por uma ou outra das soluções da psicologia filosófica. Estas soluções só poderão justificar-se pelo conjunto da psicologia. Não buscamos senão um "sujeito empírico", e não um "sujeito metafísico". Ora, sôbre êste ponto encontramos uma *solução muito simples e muito plausível na espontânea concepção do sentido comum, que invoca como princípio único das diferentes atividades psíquicas a "alma", isto é, o princípio imaterial*, que se supõe assim ao mesmo tempo uno e formalmente diverso (funções do espírito, funções da vida vegetativa e sensível). Podemos adotar esta concepção sem lhe atribuir um sentido metafísico, e só a título de hipótese sugerida pela experiência imediata, e com êste significado, a saber: que o conjunto da vida psicológica é governado por dois princípios distintos, um dos quais, tendo por objeto o real sensível, é orientado e dirigido por outro princípio, que se refere ao aspecto abstrato e imaterial das coisas. [27]

Tal é a hipótese que vai proporcionar-nos o quadro do conjunto das leis psicológicas, estruturais e funcionais, mas que só se imporá como definifivamente válido na medida em que as leis se esclareçam fácil e harmoniosamente por êle. Competirá, posteriormente, à chamada psicologia racional dar um sentido pròpriamente filosófico a esta hipótese inicial, justificá-la do ponto-de-vista do ser inteligível *(I, 11)*.

ART. III. *DIVISÃO DA PSICOLOGIA*

51 As subdivisões da Psicologia ministra-no-las a hipótese geral que compõe o quadro do nosso estudo. Por conseguinte, depois de havermos examinado as condições fisiológicas (sis-

---

[27] Cf. J. DE LA VAISSIÈRE. *Eléments de psychologie expérimentale*, II, págs. 145 e segs.

tema nervoso) e a forma geral (hábito) da vida psicológica, teremos de tratar sucessivamente da vida sensível e da vida intelectual, e, em cada uma destas partes, dos fatos de conhecimento e dos fatos de tendência ou de atividade. A determinação dos fenômenos e das leis empíricas destas duas ordens de fatos subministrar-nos-ão os elementos necessários para o estado do sujeito psicológico, primeiro como sujeito empírico, e, depois, como sujeito metafísico, constituindo êste último estudo o que se convencionou denominar a psicologia racional. Daí o seguinte quadro do conjunto da Psicologia:

O SUJEITO PSICOLÓGICO	O sujeito empírico	*O eu e a personalidade* *A consciência*
	O sujeito metafísico	*Natureza da alma humana* *União da alma e do corpo* *Origem e destino da alma*

CAPÍTULO II

CONDIÇÕES FISIOLÓGICAS GERAIS DA VIDA PSICOLÓGICA

SUMÁRIO [1]

Art. I. TECIDO NERVOSO. *Morfologia nervosa.* Os elementos. União dos neurônios. *Propriedades dos neurônios e das fibras nervosas.* Condutibilidade. Metabolismo. Excitabilidade. *Reflexo.* Noção. Reflexos absolutos e reflexos adquiridos. Determinismo. Sinergia vital.

Art. II. SISTEMA NERVOSO. *Trajeto da sensibilidade.* Trajeto de partida e de condução. *Problema das localizações.* Sistema frenológico de GALL. Sistema de BROCA e de CHARCOT. Estado atual das investigações. Telencefalização. Estrutura e função. Localizações das funções superiores.

52 A mais elementar observação demonstra que *a vida psicológica, em tôda a sua extensão, está condicionada por órgãos mais ou menos complexos.* A criança fàcilmente percebe que suas percepções dependem do funcionamento de seus órgãos: a visão depende da abertura ou da oclusão das pálpebras; a sensação de resistência e de calor, da palpação do corpo ou de objetos externos; a sensação de queimadura, do contato de um órgão com o fogo, etc. Experiências mais complexas nos ensinam que os estados afetivos estão ligados a certos estados somáticos: a emoção aumenta o movimento do coração, o mêdo paralisa os membros, o prazer cria um estado geral de euforia; certos medicamentos ou venenos excitam ou debilitam a memória, etc. Provam, ademais, as pesquisas científicas que as

---

[1] Cf. J. LEFÈVRE, *Manuel critique de biologie*, Paris, 1938. J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau*, Paris, 1937. DUMAS, *Noveau Traité de Psychologie*, t. I, Paris, 1930. PAVLOV, *Les réflexes conditionnels*, trad. francesa, Paris, 1927. L. LAPICQUE, *L'excitabilité en fonction du temps; la chronaxie, sa signification et sa mesure*, Paris, 1926. *La machine nerveuse*, Paris, 1942. R. COLLIN, *L'organisation nerveuse*, Paris, 1944. M. MINKOWSKI, *L'état actuel de l'étude des réflexes*, trad. francesa, Paris, 1927. H. BERGSON, *Matière et Mémoire*. PIÉRON, *Le cerveau et la pensée*, Paris, 1923. P. CHAUCHARD, *L'influx nerveux et la Psychologie*, Paris, 1949. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, Paris, 1951.

secreções internas (glândulas endócrinas) produzem efeitos mais ou menos extensos sôbre as funções psíquicas, e, sobretudo, que tôda a vida psíquica está em muito estreita dependência do sistema nervoso. O estudo da psicologia implica, pois, para ser completo, que se tenha noção tão exata quando possível das condições fisiológicas gerais de seu exercício, isto é, das funções do sistema nervoso.

Art. I. *O TECIDO NERVOSO*

53 Todo organismo vivo acha-se normalmente sob a influência da ação nervosa. Daí a importância da descrição do tecido nervoso e de suas propriedades.[2]

§ 1. Morfologia nervosa

1. **Elementos.** Distinguem-se os *centros nervosos* (cérebro, bulbo, medula) e os *nervos*. Ao longo dêstes últimos estão os nós ganglionares. Centros nervosos e nervos compõem-se de dois elementos anatômicos: *células nervosas* (que formam a substância cinzenta dos centros e dos gânglios) e as *fibras nervosas* (que formam a substância branca dos centros e dos nervos). De fato, êstes dois elementos reduzem-se à célula nervosa, visto não serem mais que suas ramificações.

2. **O neurônio.** A célula nervosa é um corpo multipolar com um grande núcleo claro, sem membrana distinta, que tem em sua periferia numerosas arborescências protoplamáticas (dendrites), bem como um prolongamento perpendicular à sua superfície (cilindro-eixo ou axônio), que termina, por sua vez, em filamentos arborescentes. É êste conjunto que se denomina um neurônio (fig. 3).

3. **União dos neurônios.**

54 *a*) *Sistema sináptico.* O neurônio, em sua complexidade anatômica, constitui um *sistema muito diferenciado, cuja função é receber, por suas dendrites, a excitação fisiológica e transmiti-la por seu cilindro-eixo (axônio)*, e assim determinar as reações necessárias à vida. A transmissão da excitação *no neurônio* faz-se pelas fibrilas periféricas que penetram na célula e no núcleo e passam ao axônio. A transmissão da excitação *de um neurônio a outro* representa um problema ainda obscuro. Diversas teorias explicam esta transmissão pela continuidade das fibras ou das fibrilas. Existem, porém, aí muitas dificuldades, sendo a principal que estas hipóteses se chocam com a lei citológica, bem estabelecida, segundo a qual os elementos nervosos conservam, como todos os outros elementos, sua individualidade celular própria. Pareceria, antes, segundo as experiências de Ramon y Cajal, que o sistema nervoso é composto de neurônios distintos independentes, unidos entre si não por continuidade, mas por contigüidade, a saber, por um jôgo de articulações chamadas sinapses. Com efeito, as articulações, reali-

---

[2] J. LEFÈVRE, *Manuel critique de biologie*, Paris, 1938, págs. 307 e segs.

zadas pelas arborescências terminais dos neurônios, parecem modificáveis, em razão das diversas maneiras como se entrelaçam estas arborescências.[3]
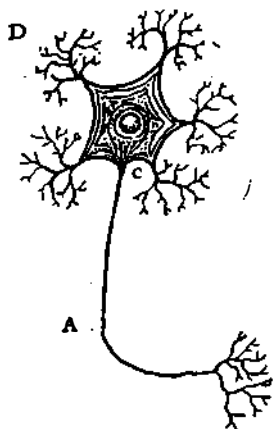
Fig. 3. Esquema do neurônio.
D = *dendrites;* A = *axônio;* C = *ligamento cônico do axônio*

b) *Indiferença funcional dos neurônios.* Trata-se agora de saber se, ao atravessar as células nervosas e as articulações sinápticas, o influxo nervoso sofre uma transformação, de modo que, conforme os casos, se converta em sensorial, motor ou secretor. *Numerosas experiências parecem demonstrar que os neurônios não possuem especificidade funcional própria.* Todo neurônio pode ser sensorial, motor ou secretor, conforme os elementos sensoriais, musculares ou glandulares funcionalmente diferenciados a que está unido. Sua função seria, pois, manifestar propriedades que êle não possui como suas. Daí se segue que seria possível modificar as reações nervosas simplesmente mudando a direção dos neurônios. Assim, por exemplo, pode-se provocar a salivação suturando a extremidade central do hipoglosso, motor da língua, com a extremidade periférica da «corda do tímpano» (nervo cujas fibras terminam na glândula submaxilar): a excitação do hipoglosso provoca não mais o movimento da língua, porém, a salivação.

§ 2. Propriedades dos neurônios e das fibras nervosas

55 A excitação é produzida pela ação de um objeto físico que entra em contato com um órgão sensorial. *Ao receber a excitação, o neurônio age como condutor por seu prolongamento, que é a fibra nervosa,* cuja atividade manifesta as propriedades do neurônio, a saber (restringimo-nos às principais), a condutibilidade, o metabolismo e a excitabilidade.

1. Condutibilidade.

a) A onda nervosa. A condutibilidade é um fato evidente. O que, porém, a fibra nervosa está apta a transmitir não são, de modo algum, as qualidades sensíveis (luz, som, calor, etc.), mas uma «onda nervosa», que é a mesma para todos os nervos e é uma transformação fisiológica das qualidades sensíveis, operada pelos órgãos sensoriais. *Nem a luz, nem o som, nem o calor, nem o odor circulam*

[3] M. J. LEFÈVRE, *ob. cit.*, pág. 321, observa que assim se explicaria bem o processo da formação do hábito, pela repetição do ato inicial, uma vez que os neurônios só se encadeiam progressiva e lentamente.

ao longo das vias nervosas; só circula uma onda nervosa de natureza desconhecida. [4]

b) *Velocidade da condução.* Esta velocidade, medida por HELMHOLZ, é aproximadamente de 0,25 m por segundo nos nervos motores da rã, e de 30 a 40 m para os nervos sensitivos e motores do homem. A assimilação que às vêzes se tem proposto, da onda nervosa com a onda elétrica, parece pouco provável, por um lado, em razão da enorme diferença das respectivas velocidades (300.000 km por segundo para a eletricidade), e, por outro, em virtude de uma experiência que demonstra que uma lesão ou um forte esfriamento do nervo impede a passagem do influxo nervoso, mas não o da eletricidade.

56 2. **Metabolismo.** O metabolismo define-se pela lei geral expressa sob esta forma:

Observemos aqui que cumpre distinguir nìtidamente a energia própria do neurônio, que é a do seu metabolismo, do influxo nervoso que provém de outro neurônio ou de um objeto interno (por intermédio de um órgão sensorial).

3. **Excitabilidade.**

a) *Excitantes.* Podem-se dividir os excitantes em *naturais* (os que são naturalmente proporcionados ao órgão sensorial: a luz e o calor para a retina, as vibrações sonoras para o ouvido, etc.) e em *artificiais* (os que excitam diretamente um nervo a que não estão diretamente proporcionados: choque, anestesia, eletricidade). A eletricidade é o excitante artificial que permite estudar com maior precisão a natureza da excitação.

b) *Natureza da excitação.* Fixemos aqui, em primeiro lugar, que a excitação do nervo cresce proporcionalmente ao número de fibras nervosas excitadas, e, em seguida, que o nervo tem a sua cronaxia própria, e que a cronaxia reflexa do nervo sensitivo (reação) é igual à cronaxia motora (excitação) *(I, 433)*.

§ 3. O REFLEXO

57 1. **Noção do reflexo.** Demonstramos em Cosmologia *(I, 419)* que a irritabilidade é a propriedade fundamental da vida, sob as três formas de excitação, de elaboração da reação e da atuação desta.

---

[4] A onda nervosa, entretanto, segundo certas investigações, pareceria ser um processo físico e químico simultâneamente, porque nos condutos nervosos em estado de excitação verifica-se uma elevação de temperatura ao mesmo tempo que um aumento do consumo de oxigênio, e, após o influxo nervoso, uma eliminação de ácido carbônico (cf. J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau*, 1937, pág. 26).

Nos sêres superiores, estas três funções possuem cada uma um órgão diferenciado, a saber: para a excitação, *um órgão sensorial;* para a elaboração da reação, *um centro nervoso;* e, para a execução da reação, *um órgão funcional* (músculos, glândulas). Êstes órgãos estão unidos entre si por dois nervos, o *nervo centrípeto* ou aferente, e o *nervo centrífugo* ou eferente. O conjunto orgânico e funcional forma o que se chama *um reflexo,* o qual se definirá, portanto, em sua forma simples, como *um fenômeno nervôso que consiste no fato de uma excitação provocar automàticamente, em virtude das conexões estabelecidas, reação de um gênero determinado* (contração muscular, secreção) (fig. 4).
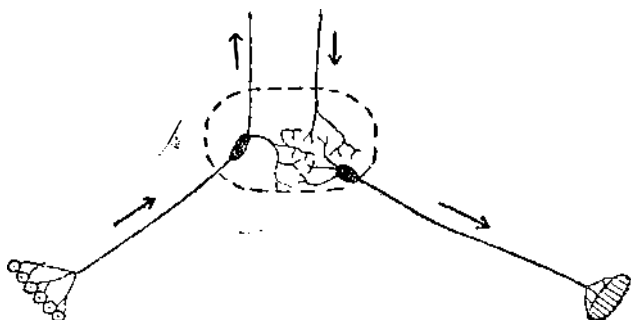
Fig. 4. Esquema do reflexo.

o = órgão sensorial que recebe a excitação; a = nervo aferente (ou centrípeto); c = centro nervoso que elabora a reação; e = nervo eferente (ou centrífugo); r = órgão funcional, que executa a reação. (O reflexo não tem a forma de arco, como na figura, mas a de um "ir e vir").

2. **Reflexos absolutos e reflexos adquiridos.**

a) Distinção dos dois tipos de reflexos. Já indicamos que o órgão sensorial, que recebe a excitação, transforma o excitante físico (luz, côr, som, calor, choque, etc.) em excitante fisiológico. *A impressão produzida no órgão pela excitação é, evidentemente, coisa totalmente distinta da sensação, atividade psíquica.* Os reflexos medulares (ou simples) executam-se de maneira quase automática: ao tocar o fogo, a mão retira-se por si mesma bruscamente; ao tropeçarmos, lançamos as mãos para a frente; ante uma luz muito viva, as pálpebras se fecham; um ruído violento e inesperado determina movimentos variados, etc.

Todavia, pode muito bem a excitação não se limitar aos dois neurônios do arco medular (neurônio sensitivo, no gânglio raquidiano; neurônio motor, no côrno anterior), mas atingir por derivação os centros cerebrais, e, nesse caso, sofrer como resposta uma reação, não automática, porém de forma e eficácia variáveis; e, se se trata de sujeitos inteligentes, pode ser comandada por uma decisão consciente do sujeito. Denominam-se tais reflexos condicionais (ou condicionados) ou adquiridos.

58 b) *Experiências de Pavlov.* Estas experiências, *fundadas na coincidência espácio-temporal de um excitante absoluto (ou natural) e de um excitante inicialmente indiferente,* consistem em *associar o movimento simultâneo de dois órgãos sensoriais de tal modo que, quando um está excitado, o outro entra automàticamente em função.* Assim (reflexo salivar já estudado por CLAUDE BERNARD), acostuma-se um cão a ouvir um som determinado cada vez que se lhe apresenta um alimento; no fim de certo tempo, a só emissão do som basta para provocar nêle a reação salivar. Daí conclui PAVLOV que estas experiências modificam grandemente a antiga concepção segundo a qual o sistema nervoso se limitava a repetir mecânicamente reflexos elementares invariáveis. De fato, *o sistema nervoso parece capaz de inventar indefinidamente novos reflexos* e de orientar por vias sempre novas a atividade nervosa.[5]

59 3. **Comportamento reflexo.** Muitas vêzes deparamos com o determinismo mecanicista e discutimo-lo do ponto-de-vista experimental *(I, 430-433).* Acrescentaremos aqui, do ponto-de-vista histofisiológico, três observações capitais:

a) *Contingência das respostas.* Notemos em primeiro lugar que *só existe determinismo absoluto ao nível da vida vegetativa* (isto é, dos reflexos medulares ou reflexos simples e absolutos), e que, *ao chegar à vida sensível e pròpriamente psíquica, êle dá lugar a um sistema em que a contingência desempenha papel considerável,* graças às articulações sinápticas *(54)* e às combinações que se produzem nos centros cerebrais. Pelo fato de as reações reflexas deverem formar parte do conjunto das atividades vitais, estas reações admitem grande margem de variabilidade. Não mais estão submetidas ao único fator do estímulo externo, mas sim aos múltiplos fatôres que governam a atividade vital (atenção, habilidades adquiridas, lembranças, interêsses, vontade, etc.), e por isso mesmo podem produzir-se ou deixar de fazê-lo, produzir-se mais ou menos depressa, bem como (caso dos reflexos condicionados ou da transposição por associação) produzir-se na ausência da excitação normal.

A contingência das respostas cresce à medida que nos elevamos na escala animal. O instinto, como veremos, já supõe notável margem de variabilidade; com a inteligência, esta margem aumenta imensamente. Daí se segue que tôda negação da liberdade humana que pretendesse fundar-se no determinismo histofisiológico não passaria de pura e simples petição de princípio.

---

[5] I. P. PAVLOV, *Les réflexes conditionnels*, pág. 55: "Ao passo que a constituição do sistema nervoso, tal como até aqui era conhecida, só admitia pequeno número de excitantes invariáveis, com um vínculo constante entre um fenômeno exterior dado e a atividade fisiológica resultante (reflexo específico dos clássicos), hoje conhecemos, nos reflexos superiores do sistema nervoso, um fator nôvo: o excitante condicional. Por um lado, o sistema nervoso manifesta-se-nos agora sensível no mais alto grau, isto é, acessível às mais diversas manifestações do mundo exterior; por outro lado, porém, êstes inumeráveis excitantes não são constantemente eficazes, não estão ligados uma vez por tôdas a uma reação fisiológica determinada".

60 b) *A sinergia vital.* O fato da unidade do ser vivo, isto é, da coordenação de suas múltiplas atividades, é evidente. Mesmo nas espécies inferiores, nos metazoários, em que a organização está próxima ao tipo colonial, mesmo no ouriço-do-mar, que, segundo UEXKÜLL, aparece como uma «república de reflexos», é possível observar certo grau de unificação individual. *Esta organização sintética das funções torna-se mais e mais rigorosa à proporção que nos elevamos na escala animal.* Porém já ao nível do arco reflexo afirma-se o caráter coordenado, finalista, da atividade vital. Experiência, muito conhecida, de PFLUEGER demonstra que, se cortarmos a pata com a qual uma rã descerebrada esfrega um ponto do dorso, a outra pata encarrega-se da execução do reflexo. *O organismo comporta-se como um todo,* e para compreender êsse comportamento há que partir do todo e não dos elementos. De mais a mais, é bem evidente que, se os reflexos simples devessem acrescentar-se uns aos outros, jamais se daria a organização, visto esta exigir a ação *concertada* de numerosos reflexos. A criança que devesse aprender a caminhar segundo o método associacionista nunca daria um passo.

A priori, poder-se-ia já supor que esta unidade ou unificação tem seus meios orgânicos. É o que prova experimentalmente a descoberta dos *neurônios de associação* nas regiões medular, bulbar e cerebral. Existem na medula *neurônios transversais,* que unem os dois neurônios motores simétricos no mesmo plano, e *neurônios longitudinais,* que se comportam como braçadeiras. No bulbo, os neurônios de associação unem entre si, sob forma de braçadeiras, todos os neurônios funcionais elementares, cujo conjunto coordenado constitui uma função básica (respiração, circulação, etc.). Enfim, *encontram-se no cérebro em grande número, e sob formas extremamente variadas, neurônios de associação que ligam entre si todos os pontos do córtice cerebral e condicionam as orientações mais diversas,* e dão conta, outrossim, especialmente quando se trata de neurônios unidos, da formação (pelo exercício) dos automatismos funcionais psíquicos, tão numerosos, a que ordinàriamente se chama talentos.

c) *Ponto-de-vista da estrutura.* Todo êsse mecanismo que acabamos de descrever não pode ser, êle mesmo, considerado senão como *uma condição,* e não como *uma causa,* do comportamento reflexo. Numerosas experiências estabeleceram que o efeito da excitação depende de sua relação com o conjunto orgânico, assim como das excitações simultâneas ou precedentes; que os limiares do reflexo são funções do estado geral do sistema nervoso, e que o seu funcionamento implica uma elaboração central em que se exprimem as exigências vitais do organismo inteiro; e, finalmente, que o funcionamento reflexo das respostas tem algo de geral e, como tal, de irredutível a um mecanismo cego, a uma soma de seqüências causais autônomas. Nem os neurônios transversais, nem as sinapses, nem o «poder de regulação das cronaxias» podem, portanto, passar como sendo explicações adequadas da prodigiosa variabilidade do comportamento reflexo, porque restaria ainda explicar como, entre todos os sistemas de união possíveis, só sejam realizados, ordinàriamente, aquêles que têm um valor biológico. O poder de combinação está tão longe de ser uma solução quanto é a própria forma do problema a resolver.

Para resolver êste problema, é de mister abandonar a concepção atomística que desde PAVLOV inspirou a teoria do reflexo e, singularmente, a do reflexo condicional, e que consistia em supor que os diferentes reflexos deviam corresponder, um a um, a circuitos especializados, que o excitante complexo não é senão a soma dos excitantes simples, e que o comportamento reflexo ficaria explicado pela análise dos elementos que êle põe em movimento, segundo o modêlo do processo elementar (puro artifício de laboratório) que associa uma reação simples a um processo isolado. A realidade aparece infinitamente mais complexa, e impõe a idéia *de que o organismo reage como um todo, e de que o sistema nervoso só conhece processos globais,* definíveis em têrmos de estruturas. Veremos, notadamente no estudo da percepção, que tôda a psicologia impõe êste ponto-de-vista, que é pròpriamente o da unidade real do vivente, de sua presença total a si mesmo.[6]

ART. II. *O SISTEMA NERVOSO*

61 Órgão de equilíbrio, de proteção contra as influências externas, de adaptação e de regulação, o sistema nervoso, composto de infinito número de neurônios, unidos sob a forma sináptica às múltiplas combinações anteriores descritas, compreende centros, dispositivos e vias-de-condução. Divide-se, outrossim, em duas partes distintas e solidárias: o sistema cérebro-espinal, que dirige as funções de relação, e o sistema vegetativo (grande simpático), que comanda as funções da vida vegetativa.

Não temos que descrever aqui a anatomia prodigiosamente complexa do sistema cérebro-espinal (medula espinal, bulbo raquidiano, cerebelo, cérebro) e do grande simpático;[7] limitar-nos-emos a assinalar os pontos essenciais da fisiologia nervosa sistemática. Êstes pontos referem-se às vias das diversas sensibilidades e à questão das localizações cerebrais.

§ 1. TRAJETO DA SENSIBILIDADE

1. **Ponto-de-partida.** O ponto-de-partida da sensibilidade encontra-se nos diferentes corpúsculos epidérmicos, dérmicos e subcutâneos (corpúsculos de MEISSNER, de PUCCINI e de VATER, etc.), cuja descrição anatômica e funções precisas permanecem ainda bastante obscuras.

2. **Trajeto de condução.** Pelos nervos centrípetos propaga-se a comoção nervosa, por caminhos extremamente comple-

---

[6] Cf. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Paris, 1942.
[7] Cf., para esta descrição, J. LEFÈVRE, *loc. cit.*, págs. 778 e segs.; e JEAN LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau.*

xos, até as células talâmicas e corticais do cérebro, e produz a sensação pròpriamente dita, isto é, *consciente*. Esta, como tal, convém repeti-lo, evidentemente é coisa bem distinta da comoção nervosa, a qual não é senão a sua condição fisiológica: entre êstes dois fenômenos existe tôda a diferença que há entre um fato material e outro psíquico.

§ 2. PROBLEMA DAS LOCALIZAÇÕES

62 O famoso problema das localizações cerebrais nasceu do desejo de esclarecer a natureza da atividade psíquica, reduzindo-a às suas conbinações fisiológicas. Sob esta forma geral, êste problema (mesmo resolvido) não passa de uma petição de princípio de natureza filosófica, que consiste em pôr-se de acôrdo com tudo o que está em discussão, como se o fato de determinar com precisão as *condições fisiológicas* da atividade psíquica trouxesse alguma luz sôbre a essência desta atividade. O problema, entretanto, pode ser legìtimamente abordado e tratado do ponto-de-vista puramente fisiológico, sem preocupações, secretas ou confessadas, de natureza metafísica. Sob êste ponto-de-vista é que vamos resumir-lhe os elementos essenciais.

1. **Sistema frenológico de Gall.** Êste sistema, totalmente inventado, empresta ainda à linguagem corrente um vocábulário completo. Afirmar que um indivíduo tem "a bossa das matemáticas" é uma referência implícita (e totalmente inocente!) à célebre teoria de GALL, segundo a qual as faculdades psíquicas teriam localizações cerebrais definidas, visíveis do exterior graças saliências e depressões da caixa craniana.

Ninguém mais segue o sistema de GALL; a idéia, porém, que o inspirou governa todos os estudos posteriores sôbre as localizações cerebrais. Pode-se, com efeito, admitir, em princípio, que as funções sensoriais e motoras devem exercer-se mediante um órgão diferenciado. Todavia, *o que está localizado é o órgão, e não, pròpriamente falando, a função psíquica, que não tem extensão no espaço*. Neste sentido, e com esta reserva, falaremos, para abreviar, das "localizações cerebrais".

2. **Sistema de Broca e de Charcot.** A concepção de BROCA, seguida por CHARCOT, é que o córtex constitui uma espécie de "mosaico", cada ponto do qual comanda uma das funções psíquicas, tanto sensoriais como intelectuais. Alguns pontos "respondem" à excitação e se chamam sensoriais ou motores; outros não respondem ("pontos mudos"), e correspondem às funções intelectuais.

Longe está de convencer êste sistema, que esbarra com graves dificuldades, mesmo do ponto-de-vista fisiológico. Em

primeiro lugar, é das mais incertas a topografia do cérebro estabelecida por BROCA e CHARCOT. Depois, a hipótese dos "pontos mudos", reservados às funções superiores, não parece ter base experimental. Por isso, o problema das localizações cerebrais deve ser retomado com métodos mais rigorosos.

O mapa do córtice cerebral estabelecido por fisiólogos mais recentes (CAMPBELL, CECÍLIA e OSCAR VOGT, VON ECONOMO) não oferece, por sua vez, precisão autêntica e segura senão para as funções sensoriais e motoras. A localização das funções superiores é arbitrária, e errôneamente está unida à das funções motoras empregadas pelas funções superiores. Seu princípio, que é o de BROCA (para tôda função definida deve existir uma estrutura cortical especial determinada), é, por seu turno, não uma solução, mas sim o enunciado do problema a resolver.

3. Estado atual das investigações.

63 *a) O cérebro, condição da vida psíquica consistente.* Experiências as mais seguras provam que o cérebro é realmente a condição da vida psíquica *consciente.* Em primeiro lugar, sabe-se que é necessário um pêso mínimo [8] para que sejam possíveis as funções psíquicas superiores, sem que por isso o poder da inteligência seja exatamente proporcional ao pêso da massa cerebral. Por outro lado, observa-se que uma rã descerebrada pode continuar vivendo muito tempo, embora com vida reduzida. Permanece imóvel desde que não se lhe provoque exteriormente a execução de um reflexo. Permanece também inerte diante de um alimento pôsto ao seu alcance. Respira, entretanto, com regularidade, reage aos excitantes: beliscada, salta; nada se a jogarmos na água; agarrada pór uma pata, tenta desvencilhar-se; engole o alimento que se lhe introduz na bôca, etc. Portanto, só subsistem os movimentos automáticos; a espontaneidade, sinal de vida psíquica consciente, desapareceu.

Malgrado os limites que a experimentação tem no homem, diferentes experiências e observações anátomo-clínicas, bem como os casos de anacefalia de que mais adiante trataremos, levam-nos a conclusões semelhantes. Caso notável é o da cegueira, conseqüência, em primeiro grau, da perda dos órgãos periféricos (perda do ôlho e seccionamento do nervo óptico): cegueira chamada periférica; e, em segundo grau, da destruição da área estriada: cegueira

---

[8] Os homens de côr estudados por BEAN, nos Estados-Unidos, teriam, na maioria, um cérebro compreendido entre 1.100 e 1.200 gramas. A mesma *enquête* estabelece que em certos indivíduos negros o pêso da massa cerebral é de apenas 1.010 gramas. Nos brancos, o pêso *médio* do cérebro excede de 1.300 gramas. Porém certos *indivíduos* brancos não têm mais de 1.040 gramas. HUNT e RUSSEL verificaram, mesmo, que mulatos não atingem senão 980 gramas.

chamada cortical. A primeira (por falta sòmente dos órgãos periféricos) determina uma sensação de escuridão, ao passo que a segunda elimina tôda espécie de sensação, mesmo de negro. Isto parece demonstrar que no organismo central é que reside a condição da consciência, visto que, enquanto êle subsiste, há sensação consciente (a sensação de negro é, com efeito, uma autêntica sensação); ao passo que a sua destruição supõe automàticamente o desaparecimento de qualquer espécie de sensação luminosa. Pelo mesmo fato é corroborada a opinião que põe no órgão periférico a sede principal da sensação, uma vez que, estando são o órgão cortical, as sensações *distintas* são abolidas pela perda do órgão sensorial periférico.

Experiências semelhantes com o pombo, o falcão, o gato [9] dão sensìvelmente idênticos resultados. A ausência das funções psíquicas é ainda mais claramente acentuada no cão privado do cérebro (GOLTZ), o qual não mais reconhece nem o dono nem seus congêneres, não reage, de forma alguma, ao lhes ouvir a voz, não demonstra alegria nem ira, e permanece indefinidamente, sem nenhum progresso, no mesmo entorpecimento psíquico.

As experiências de GOLTZ foram repetidas por M. ROTHMANN, que conservou vivo durante mais de três anos um cão privado dos hemisférios cerebrais, mas sem a mutilação dos corpos opto-estriados (que haviam sido afetados pela operação de GOLTZ). Os resultados foram quase os mesmos (cegueira, abolição do olfato e diminuição do sentido auditivo, conservação das funções motoras, do equilíbrio, etc.), ressalvado que ROTHMANN demonstra, por uma parte, que o cão operado conserva traços de reações afetivas (sobretudo de natureza defensiva) e de memória, e, por outra, que êle é suscetível de certo adestramento.

64 b) *Topografia das funções sensoriais e motoras.* Trata-se de saber até que ponto é possível a localização cortical das diferentes atividades psíquicas. Os principais métodos empregados são os da excitação local, da ablação ou da destruição de uma parte determinada da substância cortical. Êstes métodos deram lugar a inúmeras experimentações, cujos resultados, na sua maioria, permanecem imprecisos e duvidosos. Sem embargo, no que concerne às funções motoras, sensitivas, sensitivo-motoras e sensoriais, parece que pode considerar-se como averiguada em suas linhas gerais a topografia cortical expressa pela figura 5.

c) *Cérebro e consciência sensível.* A teoria da *consciência sensível,* em ARISTÓTELES (*De Anima,* II, c. VI) e SANTO TOMÁS (*De Anima.*

---

[9] Um ruído violento faz com que o gato descerebrado volva os olhos para a fonte sonora. O mesmo gato, se o beliscam, mia e arranha, mas desordenadamente.

II, 1. XIII), acharia uma aplicação muito clara nestas teorias da fisiologia moderna. Efetivamente, com razão pensavam êsses autores que se deve admitir a existência de um *sensorium commune* (sentido comum) ou consciência sensível, pela qual o homem, como o animal, apreende os fenômenos da vida sensível e coordena os dados dos sentidos. O *sensorium commune* tem, pois, por objeto os atos e as impressões subjetivas dos outros sentidos e, por intermédio dêstes, as próprias qualidades sensíveis que êle coordena entre si. Êle é necessário por esta dupla razão, porquanto, sendo orgânicos os sentidos, não podem voltar ou refletir sôbre si mesmos, e, por outra parte, a distinção dos diversos dados sensíveis e sua unificação só podem ser realizadas por um sentido distinto de todos os sentidos particulares. Esta consciência sensível, acrescentam ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS, deve ter um órgão: acabamos de ver que êste ponto-de-vista é confirmado por estudos experimentais modernos, de vez que o cérebro aparece como o órgão da síntese sensorial e, ao mesmo tempo, como a condição da consciência. Todavia, nem ARISTÓTELES nem SANTO TOMÁS pensaram no cérebro como órgão da consciência sensível, porque o cérebro era para êles um órgão diferenciado. Supõem que o tato é que serve de órgão ao *sensorium commune,* porque o tato está espalhado por todo o corpo. O êrro aqui, porém, é a conseqüência lógica da falta de conhecimentos anatômicos. Do ponto-de-vista psicológico e fisiológico, as observações de SANTO TOMÁS dirigem-se claramente no mesmo sentido que os estudos contemporâneos (cf. T. W. MOORE, «The Scholastic Theory of Perception», em *The New Scholasticism,* t. VII, 1933, n.º 3).
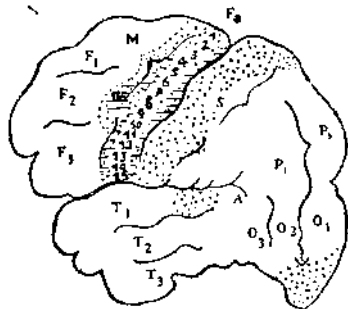
Fig. 5. Localização dos centros motores.

1, *dedo grande do pé;* 2, *colo do pé;* 3, *joelho;* 4, *cadeiras;* 5, *ombros;* 6, *cotovelo;* 7, *punhos;* 8, *dedos;* 9, *indicador;* 10, *polegar;* 11, *rosto;* 12, *bôca;* 13, *faringe;* 14, *laringe;* 15, *mastigadores;* 16, *movimentos conjugados da cabeça e dos olhos;* A, *centro auditivo;* V, *centro visual;* S, *centro da sensibilidade geral;* M, *escalonamento dos centros motores supracitados na zona pré-rolândica: êstes centros escalonam-se de cima para baixo, na ordem inversa dos órgãos do corpo.* (*Segundo* LEFÈVRE, Manuel critique de Biologie, páginas 837-838.)

65 d) *A telencefalização.* Assim se designa *a centralização das funções motoras.* Esta centralização torna-se mais e mais rigorosa à medida que nos elevamos na escala animal, isto é, à medida que o cérebro desempenha papel mais importante. Isto se demonstra por inúmeras experiências de descorticação. O gato recupera a estabilidade e a marcha algumas horas após lhe extraírem o cérebro. Ao contrário, o macaco não mais recupera a função de andar, e só muito mal recobra a estabilidade. No homem, o estudo de diversos casos monstruosos de anence-

falia (deformação que só deixa subsistir do encéfalo as regiões subcorticais) mostrou que a motricidade estava reduzida às formas mais baixas do automatismo e do reflexo defensivo.

Por outra parte, numerosíssimas observações anatômicas (VELPEAU e DELPECH, 1843, e recentemente DANDY, W. PENFIELD e sobretudo KLEIST) demonstraram que a destruição dos dois lóbulos frontais ocasiona principalmente perturbações nas funções de síntese, modificando a personalidade empírica, assim como no contrôle afetivo, o que se explica bem pelo fato da destruição de muitos reflexos adquiridos pelos quais se exerce a vida de relação, e que se traduzem em adestramento, hábitos, disciplina, aptidões, talentos, educação, etc. A personalidade é descentrada e, de certo modo, dispersada pelas lesões corticais.

Enfim, no mesmo sentido, os estudos realizados por NINKOWSKI em fetos de mais de quatro meses mostram que, por falta de formação cortical suficiente, todos os movimentos do feto caracterizam-se pela incoordenação e pela incoerência. [10]

66 *e) Estruturação e função.* O que ficou dito leva-nos a compreender melhor a função do cérebro e o sentido exato das localizações. *Pròpriamente falando, não são funções, mas apenas estruturas, que estão localizadas.* Não há nada mais típico da confusão geralmente cometida aqui, do que o argumento sacado das lesões. Localizar uma lesão não é uma função, por não ser esta, de modo algum, prisioneira de uma estrutura. Seu ponto-de-partida pode estar ligado à estrutura que foi lesada, o que explica os transtornos que se seguem à lesão; a função, porém, é mais ampla que esta estrutra, como o demonstram até a evidência os numerosos fatos (observados sobretudo por PIERRE MARIE ao estudar a afasia) de restauração das funções atingidas pela lesão, ou também certos fatos de suplência por outros centros. [11] Até se conhecem casos (descritos por DANY) em que a destruição do hemisfério cortical

---

[10] Cf. J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau*, págs. 86 e segs.

[11] Sôbre os fatos de substituição e restituição das funções abolidas, ver J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau.* págs. 74-75 e 99-100, e especialmente K. GOLDSTEIN, *La estructure de l'organisme*, Paris, 1951, págs. 208 e segs. Cf. pág. 220: "Para nós, localização de uma operação já não significa excitação de um ponto determinado, mas processo dinâmico que se desenrola em todo o sistema nervoso e também no organismo inteiro, tendo uma forma determinada para cada operação num lugar determinado; esta forma de excitação assume singular relêvo, que acha sua expressão no "rosto". Êste lugar é definido pela contribuição que sua excitação traz ao processo global em nome da estrutura anatômica dêsse mesmo lugar.

esquerdo (onde se encontram os "centros da linguagem articulada") foi seguida de uma restituição da função vocal.

Na realidade, como claramente se infere das anteriores observações sôbre a telencefalização, se a lesão dos centros corticais produz desordens funcionais tão graves, e que crescem progressivamente à medida que subimos na escala animal, isto parece provir menos da destruição de certas estruturas definidas que da ruptura das conexões nervosas que, em forma inata ou aquirida, condicionam o exercício normal da vida psíquica. Tanto que muitos fisiólogos modernos (P. MARIE, LASHLEY, GOLDSTEIN, VON MONAKOW, etc.) inclinaram-se a afirmar que, *rigorosamente falando, a função não está localidada.* A estrutura morfológica é localizável; mas mas a função, que dela se serve, tem muito maior amplitude.

67 *f) Localizações e funções superiorès.* Destarte se compreende a falta de sentido que encerram as tentativas de localizar as funções superiores (intelectuais e voluntárias), isto é, as tentativas que pretendem assinalar órgãos especial e exclusivamente destinados a essas funções. *Especulativamente, a coisa parecia inverossímil, sobretudo por se realizarem estas funções sem limitução nem determinação espaciais. Pràticamente, é um fato que não tiveram êxito tôdas as tentativas de localização.* Se se conseguiu localizar com precisão as zonas cuja ablação provoca a afasia (perda da linguagem articulada) ou a agrafia (perda da capacidade de escrever), o que se perde (e portanto o que está localizado) são as *operações motoras* da linguagem e da escrita, porém de maneira alguma as funções psíquicas de onde ambas procedem. Com efeito, ver e entender uma palavra enquanto expressão de uma idéia, é uma operação pròpriamente intelectual, isto é, um ato pelo qual o sujeito se diz a si mesmo um conteúdo de pensamento. Nenhum mecanismo motor é requerido para esta linguagem interior. *O ato interior,* em todo caso, *é essencialmente diferente daquele pelo qual o sujeito traduz, em linguagem articulada e em letras escritas, o verbo mental ou a concepção interior.* Esta tradução exige evidentemente o jôgo de mecanismos motores, que podem ser localizados de maneira mais ou menos precisa (nos limites indicados mais acima) mas que não passam de simples instrumentos de uma atividade psíquica de ordem essencialmente diferente.

Isto, ao menos, é o que nos prova a reflexão filosófica sôbre a atividade intelectual. Mas não há mister dissimular-se que, ao

contrário do que pensa BERGSON (*Matière et Mémoire, L'énergie spirituelle:* «Le cerveau et la pensée», págs. 203 e segs.), não é pela via experimental pura que se chega ao espiritualismo. BERGSON muito fêz, e com muito proveito, para arruinar o paralelismo psicofisiológico. Mas pretender passar daí diretamente à afirmação espiritualista é realmente impossível. Com efeito, se é totalmente certo que as localizações não possuem caráter rígido, e que as áreas corticais não são estritamente especializadas, nem por isso se tem o direito (como o faz BERGSON) de chegar ao limite e afirmar que a vida psíquica só acidentalmente está unida ao cérebro. De fato, não só a destruição total do córtex, como também as lesões generalizadas (por exemplo, dos dois lóbulos pré-frontais *ao mesmo tempo*) suprimem no todo ou em parte o psiquismo. Esta crítica interessa, ademais, todo o método de BERRSON (método da «metafísica positiva»), que aquí não passa de um cientismo às avessas.

As observações relativas à linguagem valem, com maior razão, para as funções psíquicas superiores (juízo, raciocínio, abstração, imaginação criadora, volição, etc.). De fato, o que as investigações têm demonstrado é que o exercício das funções superiores está condicionado pelo conjunto dos diversos sistemas cerebrais, dos quais a inteligência se serve como de um instrumento, consoante as diversas necessidades de sua atividade própria. [12] Em outros têrmos, *não é o estado do cérebro que explica a inteligência, e sim a inteligência é que explica o estado do cérebro.* Êste, diz GR. BROWN, funciona como um todo, o que se confirma experimentalmente pelo prodigioso grau de complexidade dos bilhões de combinações sinápticas que deixam ao jôgo do influxo nervoso uma plasticidade, por assim dizer, ilimitada a serviço de funções de modo algum ligadas a uma expressão espacial.[13] Êste ponto-de-vista, defendido por PIERRE

---

[12] O estudo dos fenômenos emotivos conduzirá, por outro caminho, à mesma conclusão, que GEMELLI assim exprime (*La teoria somatica dell'emozione,* 1910, pág. 55): "Cada aparelho nervoso tem um valor de lugar de comutação, de distribuição, de multiplicação da corrente nervosa. Mas não podemos pensar que numa região dada se desenrole exclusivamente um fato de consciência... Os estados de consciência pressupõem o funcionamento cíclico dos vastos sistemas complexos dos centros multiplicadores".

[13] Cf. JEAN LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau,* pág. 120: "Que dizer das "funções superiores", da inteligência, da memória, das faculdades críticas, discriminativas, dos processos voluntários e atencionais, senão que uma localização dos processos que para sua realização exigem tantos fatôres de diversa ordem e de fontes distantes parece, *a priori,* verdadeiro contrasenso? (...) Guardemos, pois, na mente esta idéia essencial: que localizar consiste essencialmente em situar uma coisa no espaço, e que, se é legítimo fazer isto para uma estrutura ou uma lesão, é perder tempo pretender intentá-lo para uma função, e é cometer enorme contra-senso querer aprisionar numa forma essa coisa alada e fugidia que é o espírito".

MARIE (*Semaine médicale,* 23 de maio e 17 de outubro de 1960) e geralmente adotado pelos neurólogos contemporâneos, elimina mais ou menos completamente, ao menos em sua forma clássica (BROCA) e para as funções psíquicas superiores, o sistema das localizações cerebrais.[14]

[14] A crítica que MAINE DE BIRAN (*Essai sur les fondements de la psychologie*, ed. Tisserant, t. VIII, págs. 9-10) dirigia aos "autores das explicações físicas ou fisiológicas dos sentidos e das idéias" aplica-se com muito mais razão às teorias das localizações cerebrais: "Conceberam a ilusão verdadeiramente inconcebível de haverem analisado o pensamento e descoberto as suas mais secretas operações e modos mais íntimos, quando haviam decomposto hipotèticamente as funções do cérebro e imaginado o funcionamento, os movimentos das fibras e fibrilas que se acreditava representarem as idéias e proporcionarem uma sede material às faculdades do espírito, como se existisse alguma analogia entre movimentos que alguém se representa objetivamente fora de si e os atos intelectuais que só se concebem pela reflexão e pelo sentido íntimo, e nunca por qualquer espécie de imagens".

CAPÍTULO III

O HÁBITO

SUMÁRIO[1]

ART. I. *NOÇÃO*

A. Definição.

68 1. **A vida do sistema nervoso.** O sistema nervoso acaba de nos ser apresentado como órgão de equilíbrio e de adaptação. Grandemente diferenciado, sobretudo nos centros cerebrais, condiciona tudo o que há de plástico na atividade do ser vivo. Graças a êle, êste possui meios de reagir de maneira extraordinàriamente variadas às solicitações externas. Ao mesmo tempo, o vivente torna-se suscetível de progresso, porque é capaz de conservar, sob a forma de hábitos, as aquisições do passado. Estas riquezas acumuladas é que o libertam, mais ou menos completamente, da servidão do presente, multiplicando-lhe as possibilidades de resposta às excitações exteriores. Assim se explica que o hábito, em seu sentido etimológico, se

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Categorias*, VIII, 8b; *Retórica*, I, X, 1369b. SANTO TOMÁS, Ia. IIae, q. 49-54. MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.* RAVAISON, *De l'Habitude.* A LEMOINE, *L'habitude et l'instinct*, Paris, 1875. W. JAMES, *Précis de Psychologie*, trad. de BAUDIN, Paris, 1909. MC. DOUGALL, *An Outline of Psychology*, Londres 6ª. ed., 1933. J. SEGOND, *Traité de Psychologie*, c. III, Paris, 1930. J. CHEVALIER, *L'habitude, Essai de Métaphysique scientifique*, Paris, 1929. GUILLAUME, *La formation des habitudes*, Paris, 1936. PRADINES, *Psychologie générale, Paris*, 1943, págs. 88-125. P. RICOEUR, *Philosophie de la Volonté*, t. I, Paris, 1950, págs. 264-290.

defina como um ter (*habere*), isto é, como *uma propriedade de conservar o passado.* Porém isto ainda não o define senão num de seus aspectos: vamos ver, com efeito, que o hábito também é, em suas formas mais elevadas, instrumento de transformação da natureza e até, em certo sentido, uma potência criadora.

69 ## 2. Natureza.

a) *Hábito e inércia.* Já houve quem comparasse o hábito a certos fenômenos do mundo inorgânico, em virtude dos quais os corpos, modificados por uma ação externa, ou conservam mais ou menos esta modificação (uma fôlha que foi dobrada e conserva o vinco), ou tendem a retornar a seu estado primitivo (corpos elásticos). Mas aí não se trata senão de analogias mui remotas, porque só conservam do hábito seu aspecto de passividade e de inércia, sendo, ao contrário, a atividade o que caracteriza o hábito. *A inércia é fator de identidade e de repetição; o hábito, por todo um aspecto, é princípio de novidade e de progresso.* As modificações dos corpos inorgânicos explicam-se integralmente pelo exterior; as dos viventes dependem de sua própria atividade *(I, 432-433).*

Foi Descartes quem primeiro propôs a interpretação mecanicista do hábito (ou da memória, que não passa de um hábito). Imagina dêste modo o processo fisiológico: «Quando a alma quer lembrar-se de qualquer coisa, essa vontade faz com que a glândula *(pineal)*, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos *(animais)* para diversas regiões do cérebro, até encontrarem aquela em que estão os traços deixados pelo objeto de que nos queremos lembrar. Porque êsses traços consistem apenas na maior facilidade adquirida pelos poros do cérebro, por onde anteriormente os espíritos haviam aberto seu curso sob a ação do objeto, para de nôvo serem abertos da mesma maneira pelos espíritos que para êles vêm. De modo que êsses espíritos, encontrando êsses poros, entram nêles mais fàcilmente do que nos outros, e dessarte provocam na glândula um movimento particular, que representa à alma o mesmo objeto, e lhe faz ver que êle é aquêle de que ela queria recordar-se» (*Traité des passions de l'âme.* I, pág. 42). O *princípio* desta teoria não se acha muito longe do das vias e conexões nervosas *(54).* Seu defeito, sem falar da teoria dos espíritos animais, que não tem base experimental, está em reduzir pura e simplesmente o hábito à inércia.

b) *Hábito e costume.* Certos fatos biológicos já estão mais próximos do hábito, por exemplo aquêles que se definem como *costumes.* Sabe-se que os sêres vivos têm a propriedade de dobrar-se e acomodar-se, em certa medida, ao ambiente e às ciscunstâncias (clima, temperatura, alimento, toxinas, etc.). O próprio organismo transforma-se, até certo ponto, sob a ação das novas condições que lhe são criadas: já vimos *(I, 468)* que as teorias de Lamarck e de Darwin haviam fundado sôbre

êstes fatos (cuja amplitude e conseqüências exageravam) tôda uma explicação, hoje abandonada, do mecanismo da evolução.

Todavia, êste costume ainda não é o hábito pròpriamente dito, porque é sobretudo um fato de passividade. Assinala a passividade do organismo. Mas *a plasticidade orgânica não é senão uma condição do hábito: êste implica desdobramento da atividade, e é princípio de atividade.* Cria habilidades e permite ao vivente não só adaptar-se às circunstâncias, mas também dominá-las. [2]

70 c) *Hábito e dinamismo.* É portanto, pelo dinamismo que êle manifesta que melhor se caracteriza o hábito. Êste dinamismo está presente nos dois níveis que podemos descobrir no hábito: por um lado, nos *hábitos conservadores,* ordenados a aperfeiçoar e a estabilizar as aptidões que o preformam, quando é uma técnica introduzida na dos instintos e tendências; por outro lado, nos *hábitos criadores,* que são hábitos no sentido mais estrito da palavra, enquanto significam verdadeiras *aquisições,* isto é, acrescentam algo de nôvo à natureza — no sentido desta, seguramente, mas sob forma que constitui, por criação de novas habilidades, ou mediante reforma dos mecanismos naturais, verdadeira novidade: tais são os hábitos que se traduzem em técnicas mais ou menos complexas, nas artes e ofícios, nos desportos e nos jogos, e que permitem ao vivente exercer atividades que a natureza não previu de maneira especial. Nesse caso, *é a vontade que, lançando mão da plasticidade do corpo, modela-o, de certo modo, de dentro, segundo as finalidades concebidas pela razão.*

Verdade é que os animais, que carecem de vontade (ou tendência racional), podem possuir seus hábitos. Nada obstante, em muitos casos provêm êsses hábitos da vontade, mas de uma vontade exterior ao animal, por efeito de adestramento. Noutros casos, resultam do desenvolvimento de uma tendência ativada pelas circunstâncias, ou então, mais simplesmente ainda, de ações externas passivamente recebidas. Em todos êstes casos *o animal recebe mais do que adquire.*

d) *Hábito e mecanismo.* Expressão de um dinamismo fundamental, *o hábito não deixa de ser também um automatismo.* E é mesmo êste ultimo aspecto o que com mais freqüência é sublinhado e o que o senso comum invoca espontâneamente

---

[2] Não parece que se possa falar de hábitos pròpriamente ditos em casos como o que assinala G. BHON, *La naissance de l'Intelligence*, pág. 158, por exemplo o caso do *Pleurosigma aestuarii*: "Essas algas microscópicas comportam-se como os vermes ciliados: quando o mar se retira, saem da areia e formam na superfície uma espêssa camada escura; quando a maré volta, desaparecem de nôvo na areia. Da mesma maneira se comportam no aquário".

para explicar (ou escusar) o comportamento. Nada nos é mais familiar que o desenrolar mecânico do ato habitual, em que, a partir de um sinal dado (como numa lição que se sabe de cor e se desenovela inteira a partir da primeira palavra), todos os movimentos de certo modo se encadeiam por si mesmos do princípio ao fim. *A consciência está aqui tão pouco em seu lugar, que sua intervenção chega a ser, não raro, perturbadora:* o ato habitual só se desencadeia perfeitamente com a condição de o deixarem em liberdade, como se deixam trabalhar um relógio ou uma máquina posta em movimento.

O automatismo consiste em que, no interior de um sistema organizado de mecanismos, cada elemento (ou cada fase) determina o seguinte, servindo-lhe de estimulante, isto é, o sistema depende cada vez menos dos estimulantes externos e encontra em si mesmo seu dinamismo regulador, a partir da primeira percepção que abre a cadeia inteira dos movimentos. Assim, o pianista, que teve de aprender uma peça frase por frase, acaba por tocá-la tôda de memória, a partir dos primeiros compassos, e com movimento contínuo.

Dêsse ponto-de-vista, que é o ponto-de-vista subjetivo, definir-se-á o hábito como *um impulso automático para prosseguir até o fim um ato ou conjunto de atos, a partir do sinal que os pôs em movimento.*

3. **Espécies de hábitos.** O hábito não cria nenhuma atividade especial: aplica-se a tôdas, para lhes dar um funcionamento mais fácil e mais regular; e, quando produz algo de nôvo, é sempre dentro do quadro das atividades fundamentais do homem. *Podemos, pois, ter tantos hábitos quantas funções possuímos.*

Sem embargo, podemos dividi-los todos em três grandes classes: *hábitos intelectuais,* que afetam as faculdades cognoscitivas (nesse sentido, a ciência, considerada subjetivamente, é um hábito); *hábitos motores,* que são aptidões para executar, através de mecanismos adquiridos pelo exercício e agindo de modo automático, atos mais ou menos complexos (assim as *técnicas* da bicicleta, da patinação, da escrita, dos ofícios); *hábitos morais,* que afetam a vontade (como os vícios e as virtudes).

71 4. **Papel do hábito.**

a) *Automatismo e dinamismo.* Êstes dois aspectos, que se opõem teòricamente, conciliam-se no hábito. Com efeito, *o automatismo é o meio de que dispõe a natureza para obter a realização de seus próprios fins.* O mecanismo é aqui, como sempre, um instrumento da finalidade *(I, 213)*, e o artifício da natureza consiste em se servir do mecanismo para se libertar

dêle. Pense-se, por exemplo, no que representam de liberdade para o espírito os hábitos intelectuais, para a vida moral as virtudes (que pròpriamente são hábitos), para a vida social a linguagem e a escrita, assim como a técnica dos ofícios. O maravilhoso é que todos êstes automatismos, assinalando de cada vez novas conquistas e fixando-as em forma de hábitos, liberam as fôrças do homem para novos progressos.

b) *Finalidade do hábito.* Por aí pode ver-se a capital importância do hábito na vida individual e social. Para lhe resumir a complexa finalidade, digamos que o hábito é ao mesmo tempo condição de continuidade e condição de progresso.

O hábito é condição de *continuidade* enquanto *por êle o presènte está unido ao passado, que incorpora, e prepara o porvir.* Sem o hábito, a atividade do vivente seria totalmente determinada pelos estímulos do momento, e não teria nem unidade nem continuidade.

O hábito é fator de *progresso*, por um lado, enquanto graças a êle os *resultados* adquiridos se mantêm e crescem: considerado sob êste aspecto, o hábito permite *evitar que recomecemos indefinidamente*, como seria necessário se o fruto de cada esfôrço se perdesse depois de realizado, e não facilitasse, conservando-se e acumulando-se, os esforços para novos progressos. Aparece ao mesmo tempo como uma *função de economia*, reduzindo ao mínimo o dispêndio de fôrças exigidas pela ação, e, dêsse modo, liberando para novas tarefas uma parte da atenção e da energia do vivente. Por outra parte, o hábito é fator de progresso por excelência quando se torna *criador*, isto é, quando às aptidões naturais ou aos mecanismos naturais junta certos *modos novos de exercício*, e também *mecanismos inéditos e novas técnicas* que livram o vivente das pressões do determinismo natural e, dotando-o de habilidades originais, abrem à sua atividade perspectivas de indefinido aperfeiçoamento.

Estas considerações levam-nos, pois, a definir o hábito, considerado, objetivamente, como *o conjunto de modificações e aperfeiçoamentos que, afetando uma atividiade em razão de seu próprio exercício, e dando-lhe uma aptidão de se exercer de maneira mais e mais perfeita e segura, condicionam, em tôdas as ordens da atividade humana, os progressos do indivíduo e da sociedade.*

Convém observar, contra o que diz uma opinião corrente, que muitos hábitos não se acompanham de nenhuma tendência a praticar os atos que os constituem. Tais são os hábitos (ou técnicas) de falar, ler ou escrever. *O hábito é uma impulsão automática adquirida para continuar um ato começado, mas não para começar êste ato, isto é, para pôr em marcha êste automatismo.* Quando parece criar uma tendência, em realidade êle não faz mais que facilitar a

satisfação de uma necessidade ou tendência que lhe preexiste e que tende a assumir a forma de *paixão*. (Ter o hábito de patinar não é outra coisa senão possuir a técnica da patinação; o *costume* de patinar será função de um gôsto ou de uma paixão que o hábito — o domínio e o exercício da técnica — permite satisfazer mais fácil e completamente).

Estas observações poderão ajudar-nos a resolver o problema suscitado pelo que alguns moralistas, como ROSSEAU, no *Emílio*, chamam «os prejuízos» ou «os perigos do hábito», apresentando-o como um *princípio de atividade puramente mecânica, sem alma e sem vida*, como um *fator de endurecimento e de saciedade. Assueta vilescunt*, diz no mesmo sentido um provérbio latino: os prazeres habituais atenuam-se e embotam-se. Todos êstes fatos são certos. Mas, por uma parte, cremos que têm mais aplicação ao costume que ao hábito pròpriamente dito: por si mesmo, êste, mais que produzir saciedade gera necessidade. Por outra parte, se se trata de sublinhar o caráter realmente mecânico, estereotipado, inumano, de certos «hábitos», diremos que estas observações não podem aplicar-se senão à *rotina*, que é *o hábito limitado à sua função mecânica e ao rígido automatismo da repetição estéril*, isto é, vazio dêsse dinamismo que serve para definir o hábito autêntico, automatismo, sem dúvida, mas sempre a serviço do homem, ao invés de submetê-lo, como o faz a rotina.

72 5. **Efeitos do hábito.** Os efeitos de uma atividade não estão todos compreendidos necessàriamente em sua finalidade, porque há que levar em conta os resultados ou conseqüências que se acham ligados aos fins da função (à guisa de *meios* ou *efeitos acidentais*), sem por ela serem visados. No que diz respeito ao hábito, assinalamos três ordens de efeitos distintas.

a) *Modificação e refôrço dos órgãos e faculdades.* Por um lado, o hábito desenvolve os órgãos, dando-lhes *fôrça, resistência e flexibilidade.* Pelo contrário, a inatividade atrofia-os. É em tal verificação que se funda a educação física. Por outra parte, como os hábitos são outros tantos meios de exercermos nossas atividades, sensível, intelectual, voluntária e moral, de nos movermos com rapidez, precisão e segurança, em tôdas estas ordens proporcionam-nos *técnicas* que pouco a pouco vêm a ser-nos tão familiares que as empregamos espontâneamente e sem esfôrço.

b) *Diminuição da consciência.* Ensina a linguagem corrente que "agir por hábito" significa "agir maquinalmente". *Se foi necessária a atenção para adquirir os hábitos, êstes, uma vez formados, tendem a dispensá-la.* Não raro a atenção se converte em fonte de êrro, porque, ao dirigir-se para os elementos sucessivos de um conjunto que funciona como um todo, corre o risco de os separar e isolar, e de, assim, desorganizar o sistema.

Esta diminuição da consciência pela ação do hábito ocorre em todos os domínios. No *domínio orgânico* em primeiro lugar, em

que executamos tantos *movimentos* que reciprocamente se encadeiam, quase sem o sabermos. Em seguida, no *domínio psicológico e moral,* onde as idéias se unem e os raciocínios se desenvolvem de certo modo por si mesmos, e são tomadas nossas *decisões,* sem que pareça que em tudo isso sejamos parte.

c) Refôrço das necessidades. Se, pròpriamente falando, o hábito não cria necessidades, nem por isso deixa de reforçar as tendências que o colocaram a seu serviço. Aqui, sobretudo, é que se poderia falar de "efeito por acidente", pelo menos cada vez que o hábito vem acrescentar nova fôrça a condutas física ou moralmente prejudiciais. Porque a finalidade do hábito não seria facilitar o exercício de uma atividade que revista as formas anormais da paixão. Todavia, o fato é que o hábito, que por si mesmo é técnica e mecanismo, encerra uma espécie de neutralidade ou indiferença, e que, destinado pela natureza a servir a seus progressos, pode, às vêzes, contribuir também para sua servidão, como sucede cada vez que os vícios tomam ao hábito a maneira de funcionar com mais facilidade. Tanto num caso como no outro, *o hábito funciona como uma natureza, isto é, como um nôvo princípio de operação ajuntado às necessidades e tendências naturais.*

Visando a esta função de "segunda natureza", diz-se correntemente que o mecanismo do hábito tende a funcionar por si mesmo, enquanto os instintos e tendências que põe em ação adquirem, por êle, vigor cada vez maior e menos contrariado, e que o hábito pode tornar-se verdadeira tirania. Mas também se observa que *o hábito não deve, efetivamente, seu tirânico poder senão à tendência, à necessidade ou à paixão, que lançam mão dêle para funcionar com maior facilidade.* Por si mesmo, não conhece outra tirania (que é verdade, pode tornar-se extrema em casos patológicos) senão a que comanda a marcha do ato habitual a partir do primeiro ato (ou primeiro elo da cadeia). *A incitação a começar, com a tirania que encerra, está tão longe de ser efeito do hábito, que, pelo contrário, é o hábito que resulta do imperalismo da necessidade ou da paixão,* sem deixar de contribuir depois, por causalidade recíproca, para reforçar paixão ou a necessidade que o geraram.

A lei de RAVAISSON (*De l'Habitude,* pág. 9), segundo a qual *o hábito aumenta a atividade e diminui a passividade,* pode servir para resumir os efeitos do hábito, ao mesmo tempo causa de automatismo e de costume, e criador de habilidades. Sôbre êste duplo efeito funda-se, às vêzes, a distinção dos hábitos em *passivos* e *ativos.* Mas esta distinção é mui discutível, por *não haver hábitos puramente passivos,* visto que passividade é sinônimo de ação mecânicamente recebida, coisa que nada tem que ver com o hábito. Na realidade, *todo hábito é ativo.* A atividade ou o dinamismo que a define manifesta-se até nos fatos de adaptação e de acomodação, em que a própria natureza ora estabiliza, ora acentua o efeito de uma ação

mecânica, e com maior razão em todos os casos em que a vontade intervém para formar o automatismo destinado a fixar uma técnica nova e a consolidar um progresso.

ART. II. *FORMAÇÃO DOS HÁBITOS*

A. Condições de formação

73 O hábito depende, para sua formação, de condições biológicas, fisiológicas e psicológicas.

1. Condições biológicas.

a) Hábito e natureza. Vimos anteriormente que o hábito, em sua forma mais elevada, é um instrumento de superação da natureza. Mas é preciso compreender bem, no entanto, que *esta mesma superação é algo a que tende nossa natureza, que está submetida à servidão da matéria, mas que também é espírito e liberdade.* O hábito criador é, a um tempo, efeito e sinal desta dualidade da natureza: instala-se e desenvolve-se nos confins do corpo e do espírito, ambíguo e ambivalente como o homem, que nêle se reencontra todo inteiro.

É por esta razão também que *êle pode encontrar-se em todos os domínios do humano, dando a todos novas modalidades de exercício,* prolongando uma natureza que se fêz prodigiosamente plástica sob a ação do espírito. De fato, possuímos tantos hábitos especìficamente diversos como funções: hábitos orgânicos, fisiológicos, psicológicos, morais e sociais, que admitem inúmeras variedades, de acôrdo com as diversas formas que podem assumir os comportamentos do vivente.

b) Hábito e contranatureza. Biològicamente, não terá pois o hábito outra condição senão responder de algum modo à natureza, o que equivale a dizer que *a natureza só exclui os hábitos que a contrariam ou a negam.* Certo costume pode fazer tolerar excessos e falhas, mas dentro de limites que a natureza jamais deixa de transpor. O vivente não terá êxito em converter em hábitos comportamentos que vão contra as tendências fundamentais da natureza.

Não se pode *habituar* um rato a percorrer, para alcançar um pedaço de toucinho, determinado itinerário num labirinto, se de cada vez, no meio do percurso, lhe lançarmos um jôrro de água fervente. Por mais que se repita a operação, não chega a formar-se hábito algum; de resto, mesmo faminto, e por mais que o atraia o pedaço de toucinho, o rato acaba por não se mover, ou por buscar outro caminho. Não se contrairá o hábito de andar sôbre as mãos. E, embora seja possível chegar a reduzir o tempo do sono, jamais

alguém conseguirá *habituar-se* a viver sem dormir. Da mesma maneira, não é possível contrair *o hábito* de pensar contra o princípio de contradição. Podemos, sem dúvida, pensar de maneira anárquica e absurda; mas isto não passa de coisa acidental (por mais freqüente que seja), e não de hábito pròpriamente dito: a razão, que é igualmente natureza, opõe-se tão resolutamente à formação de tal hábito como o estômago à digestão de pedras.

Certo é que existem *hábitos viciosos e até «contra a natureza»*. Êstes hábitos, porém, só existem porque de algum modo se agarram à natureza; respondem a necessidades reais, porém ou monstruosamente exaltadas ou desviadas de seu verdadeiro fim.

2. Condições fisiológicas.

a) O hábito como sistema fisiológico. O hábito forma, fisiológica e psicològicamente, um sistema em sentido irreversível, um gesto, uno e contínuo, e não um mosaico de efeitos causais descontínuos. *Os elementos que o compõem* (excitante ou sinal, com tudo o que lhe está associado: reações diversas, motoras ou afetivas, intelectuais ou morais, simples ou complexas) *formam um todo organizado de tal modo que todo o sistema tem tendência a reproduzir-se desde que a condição inicial seja posta.* Inversamente, o bloco ou sistema tenderá a desorganizar-se se as condições de seu funcionamento se acharem modificadas, isto é, se êle não mais puder funcionar como um todo.

b) Processos fisiológicos. A primeira condição da formação do hábito reside na *criação das vias nervosas,* que facilitem a passagem do influxo nervoso. Mas é necessário também que os hábitos, quando se traduzem em fenômenos motores, se inscrevam no sistema muscular. Os órgãos devem ser adestrados e disciplinados. Daí a resistência em que esbarra a aquisição do hábito e o papel da repetição. Esta torna-se indispensável quando se trata de vencer uma resistência orgânica. O número de repetições, como a solidariedade do hábito orgânico, serão, de resto, extremamente variáveis consoante as espécies e os indivíduos, e também conforme as conexões que se hão de realizar sejam mais ou menos naturais e vizinhas das já existentes. Nos animais como no homem, os hábitos acrescentam-se uns aos outros; os primeiros servem de base aos que vêm depois. [3]

---

[3] Os psicólogos modernos, com o nome de *hábitos,* descrevem sobretudo os hábitos motores. Mas existem também hábitos da sensibilidade, da inteligência e da vontade. Êstes hábitos definir-se-iam antes como *qualidades estáveis que aperfeiçoam uma faculdade ou potência operativa, ao mesmo tempo em seu ser e em suas operações.* Isto é o que os Escolásticos chamavam de *habitus.* Todavia, mesmo no caso dos hábitos intelectuais, não se poderia pôr em dúvida a realidade de uma base fisiológica, nem tampouco

Consoante se demonstrou (lei de JOST), é proveitoso espaçar as repetições. O intervalo mais conveniente varia bastante segundo as espécies, indivíduos, circunstâncias e gênero de hábito que se pretende adquirir. Esta lei se explica pela necessidade de uma «maturação biológica» (PIÉRON). Freqüentemente, depois de infrutíferos esforços para formar hábitos motores (p. ex., para aprender a patinar), seguidos de largo tempo de abandono dêstes ensaios, verifica-se que, de repente, à primeira tentativa de retomá-los, aparece formado o hábito. Isto pode explicar-se ao mesmo tempo pela eficácia dos primeiros esforços (memória orgânica) e pelo efeito do repouso orgânico e psicológico consecutivo à interrupção dos ensaios.

Que explicação se poderia dar do paradoxo dos hábitos formados desde o primeiro ato? Alguns psicólogos pretenderam, por vêzes, que todo hábito deveria formar-se de uma vez, sem o que, dizem êles, nunca poderá formar-se, por não deixar o primeiro ato nenhum vestígio. Com efeito, o segundo, que neste caso partiria de zero, tampouco o deixaria, nem o terceiro, nem nenhum. Há, porém, aqui um equívoco. Sem dúvida, todo ato que deixa uma «marca» mais ou menos profunda na «memória orgânica» (vias nervosas) cria, por isso mesmo, uma *possibilidade* de hábito. Mas *hábito pròpriamente dito só existe quando a modificação é adquirida e estável. Quando o hábito parece haver-se formado de um golpe, é que já havia uma predisposição,* quer por efeito de instintos e de tendências mais ou menos atualizadas, quer pela preformação parcial do sistema que o hábito vai constituir. Assim, um bailarino profissional pode aprender ao primeiro ensaio uma dança nova, desconhecida por êle até então, e um pianista exercitado domina imediatamente o trecho que acaba de tocar pela primeira vez.

74 c) *Hábito e reflexo.* O esquema fisiológico do hábito proporciona, com freqüência, o fenômeno da transferência associativa ou reflexo condicionado *(58)*. Dêste ponto-de-vista, o hábito seria o resultado da formação e da combinação de arcos reflexos, isto é, de associações funcionais entre neurônios, que formam combinações coordenadas entre si e promovem determinado comportamento do sujeito logo que o excitante se encontra em ação.

Na realidade, não é válido êste esquema: *nem o hábito pode ser reduzido a um reflexo, nem o reflexo pode reduzir-se ao hábito.* Por uma parte, com efeito, o reflexo é *dado* pela natureza (o que vale também para o reflexo condicionado, pelo menos sempre que a fôrça do excitante condicional deriva, por associação, da do excitante absoluto, ao passo que o hábito é *adquirido* pelo vivente. De outro ponto-de-vista, o reflexo apre-

---

contestar, para as operações do espírito, a realidade de um condicionamento cerebral *(67)*. Quanto a precisar a natureza dêste condicionamento fisiológico dos hábitos intelectuais, é impossível no atual estado da ciência. Tudo o que se pode dizer é que, igualmente como as funções intelectuais, os hábitos que as aperfeiçoam não devem estar ligados a estruturas definidas.

senta-se como uma *reação explosiva instantânea* ou como uma cadeia de reações descontínuas, enquanto que o hábito aparece como uma *organização* em que cada movimento provoca todos os outros, por efeito de uma espécie de *franqueamento*, isto é, de uma aptidão de cada elemento do todo para abrir caminho ao seguinte.

Por aí se explica estoutro contraste: *o hábito dura, enquanto que o reflexo não dura*. O reflexo, com efeito, não é mais que uma resposta momentânea a uma stiuação presente exatamente definida; pode, sem dúvida, ser repetido indefinidamente, mas cada vez é um nôvo ato, sem relação com o anterior nem com o seguinte. Espécie de atividade pontual e instantânea, o reflexo esgota-se cada vez em seu ato. O hábito, pelo contrário, dura; constitui um *estado;* possui a estabilidade de uma qualidade e, assim, subsiste independentemente dos atos que o atuam, como uma *capacidade de responder a situações indefinidamente variadas, e de se aperfeiçoar por êste exercício.*

Por outra parte, não é, tampouco, possível reduzir o reflexo condicionado ao hábito. O reflexo acha-se efetivamente condicionado por um hábito (por exemplo, nas experiências de PAVLOV, pela associação habitual do assovio — excitante condicional — com a apresentação do pó de carne — excitante absoluto), e êste hábito associativo permite a transferência, ao excitante condicional, da energia própria do excitante incondicional. Mas *justamente esta transferência que constitui o reflexo é, como tal, essencialmente distinta do hábito que a condiciona.*

Observemos, ademais, que *o «reflexo puro» quase só existe no laboratório, isto é, é apenas uma abstração, um esquema, um corte no real,* realizado mediante processos artificiais. Isto não significa que o reflexo não corresponda a coisa alguma na natureza, eis que «abstrair não é mentir». Trata-se, porém, de compreender que, para obter o reflexo puro, há que isolar a atividade reflexa no seio da atividade geral do vivente, visto que ela nunca está isolada e independente: forma parte do comportamento total do vivente, e acha-se mais ou menos em função dêste total *(59-60)*. Normalmente, seu lugar, sua realidade e seu sentido estão dentro e a serviço de atividades mais complexas e elevadas, tais como o hábito e o instinto, a inteligência e a vontade.

É de mister, pois, distinguir o hábito dos mecanismos que constrói e emprega para seus fins. Longe de se reduzir a êles, domina-os. Sem dúvida, deve também submeter-se-lhes: mas neste caso comporta-se como o obreiro que se submete ao instrumento que criou para suas necessidades. O automatismo do reflexo aparece como um fato de natureza, ao passo que o do hábito é adquirido e vem a ser, como tal, instrumento de liberação e de superação da natureza.

3. **Condições psicológicas.** Estas condições podem resumir-se no *interêsse,* que governa a atenção, e na *inteligência,* que dá conta dos mecanismos exigidos pelo hábito a fim de organizá-los, simplificá-los e coordená-los. Daí se segue que, no homem, são particularmente eficazes os fatôres psicológicos. Mas também já se encontram em ação nos animais.

a) Ensaios e erros. O adestramento já exige certa atividade da parte do animal, visto que a percepção-sinal só pode produzir seu efeito se está integrada num conjunto dado. E não tem valor senão em ordem a êste conjunto, e, por conseqüência, só pode ser notada mediante certa atividade, que surge no decurso da interpretação. É o que Mc DOUGALL *(An Outline of Psychology,* págs. 168 e segs.) procurou salientar, ao acentuar que todos os ensaios para explicar mecânicamente o adestramento estão fadados a fracassar por esta razão decisiva, de que *no princípio do adestramento há pelo menos um ato psíquico de conhecimento.* Em outros têrmos, o mecanismo não é causa, porém efeito e resultado.

O método de formação dos hábitos por "ensaios e erros" ou tateamentos confirma claramente esta conclusão. Nos animais inferiores produz-se uma adaptação à situação imediata. mas que não parece deixar vestígio algum.
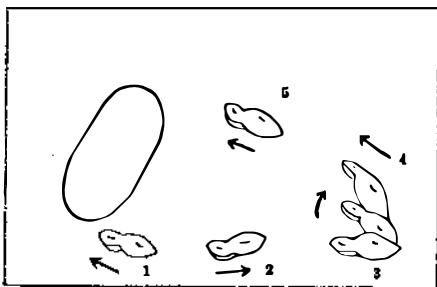
Fig. 6. Movimentos de adaptação de um paramécio em contato com um corpo sólido (segundo JENNINGS).

As setas indicam as direções sucessivamente tomadas pelo paramécio.

Mc DOUGALL *(An Outline of Psychology,* pág. 65) insiste, segundo JENNINGS *(The Behavior of Lower Organisms,* pág. 17), em que o comportamento dos unicelulares já manifesta espontaneidade e iniciativa. Assim o paramécio: normalmente, quando entra em contato com um objeto sólido, altera o movimento de seus cílios, recua, contorna o objeto e segue adiante. Outras vêzes, permanece imóvel, fixo na superfície, muda, no mesmo lugar, de direção, imobiliza-se

de nôvo, e finalmente põe-se a nadar para a frente. Tudo isto, observa JENNINGS, pode acontecer sem que exista a menor modificação perceptível nas condições externas (fig. 6).

Nos animais de organização mais complexa verifica-se a intervenção da memória sensível que assinala a passagem do puro reflexo ao hábito. Os ensaios, de início tímidos e desajeitados, adquirem pouco a pouco segurança, até culminarem num comportamento desembaraçado e firme.

As experiências empregam aqui largamente o processo do labirinto ou da jaula-quebra-cabeça. Por exemplo, encerra-se um cão, um gato, um rato, etc. numa gaiola construída em forma de labirinto, e de onde o animal, mantido em jejum, pode ver seu alimento pôsto do lado de fora. Para sair do labirinto, o animal tem de fazer numerosos ensaios infrutíferos. À fôrça de tateamentos, o acaso far-lhe-á encontrar a saída. Se se repete a experiência, nota-se uma diminuição dos movimentos instintivos. Aos poucos, após irregulares progressos, o animal sai ràpidamente do labirinto. A aprendizagem está terminada, e o hábito formado.

Êste processo de tateamento é o de que lançam mão todos os animais. Dos inferiores aos superiores, apenas se assinalam diferenças de grau. A própria criança emprega mais fàcilmente o processo de ensaios e erros do que o método, e até o adulto vê-se obrigado a recorrer a êle cada vez que se sente incapaz de representar-se mentalmente um mecanismo.

KÖHLER (*L'intelligence des singes supérieurs*, trad. de P. GUILLAUME, Paris, 1927) afirma (pág. 258) que o chimpanzé «não só se distingue dos demais animais em virtude de se aproximar das raças humanas por tôda uma série de caracteres morfológicos e fisiológicos, como também apresenta formas de conduta que são consideradas como especìficamente humanas». Entretanto, por um lado, quanto à extensão ou ao domínio da inteligência, observa KÖHLER que «o chimpanzé demonstra uma geral debilidade de organização que o acerca mais dos macacos inferiores que do homem». Por outro lado, a comparação de KÖHLER é feita sobretudo com a criança. E nisso há uma fonte de grave confusão. A criança procede por tateamentos, como os animais, mas *pode* proceder por método, e a êle recorre mais e mais, à proporção que vai crescendo. Coisa que o animal não faz. Não se pode dizer, pois, que o chimpanzé possui comportamento especìficamente humano pela só razão de, em sua conduta, parecer-se com a criança. Na realidade, sucede precisamente o contrário: a conduta da criança é que se parece com a do animal. Mas, ao mesmo tempo, sobrepuja-a imensamente, ao menos em suas possibilidades.

76 *b) Aprendizagem.* As experiências sôbre as condições da aprendizagem, isto é, do habituar-se, são particularmente interessantes. Demonstram tôdas elas, de maneira perfeitamente clara, o importante papel que no progresso da aprendizagem desempenham os *fatôres conscientes*.

Citaremos aqui as experiências de THORNDIKE sôbre os fatôres da aprendizagem.[4] Dantes, sob a influência do associacionismo, formulava-se a lei seguinte como lei fundamental da aprendizagem: a simples repetição de uma atividade torna cada vez mais fácil essa atividade. THORNDIKE demonstra que *a simples repetição de uma atividade é insuficiente*. Eis uma das experiências que alega para confirmá-lo. O sujeito, de olhos vendados, está sentado à mesa coberta com uma fôlha de papel, e segura na mão um lápis, cuja ponta apóia contra uma régua que perlonga a borda da mesa. Pede-se-lhe que trace, p., exemplo, uma linha de 0,20 m, bem como se lhe manda fazer 200 exercícios. A mesma série de ensaios repete-se durante 10 dias seguidos, sem se informar o sujeito dos resultados obtidos. Segundo a «lei do exercício», a variabilidade dos ensaios deveria diminuir progressivamente, na razão direta do número das experiências. Pois bem: verfica-se que é tão grande no último dia como no primeiro.

THORNDIKE demonstra, além disso, por outras experiências, que os fatôres de aprendizagem (isto é, de habituação) são: a *dependência*, ou o fato de os objetos que se hão de assimilar constituírem conjuntos ou todos, lógicos ou convencionais; o *efeito da atividade*: o sucesso, ou êxito, facilita o progresso; o efeito malogrado (fracasso) ora retarda o progresso (quando deprime ou desanima o sujeito), ora ajuda êsse progresso (quando a sanção estimula o esfôrço e a atenção).[5] Êstes dois fatôres significam, à evidência, que no princípio da aprendizagem, e portanto do hábito, existe um fato mental.

c) O método. No processo de ensaios e erros, o mecanismo é descoberto por casualidade. Pelo método, é representado mentalmente, e esta representação é que orienta os esforços do sujeito. Isso é o que distingue essencialmente o comportamento animal da conduta humana. *O homem é capaz de pensar o conjunto do sistema, isto é, a continuidade dos meios coordenados destinados a realizar um fim dado.* É isto justamente o que se chama *o método (I, 132).*

O método pode ter diversos graus. Em seu nível mais baixo, é *imitação de um modêlo.* Neste caso há representação do fim a realizar, porém vaga imaginação dos meios a empregar. Na escolha dêstes deve intervir o processo de tateamento, mormente quando se trata de adquirir hábitos motores, cuja formação encontra resistência orgânica.[6]

---

[4] Cf. E. L. THORNDIKE, *The Fundamentals of Learning*, New York. 1932; *The Measurement of Intelligence*, New York, 1934.

[5] A experiência acima referida é modificada da maneira seguinte: Cada vez que o sujeito traça uma linha compreendida entre 0,18 m e 0,22 m, o experimentador diz: "Bem"; no caso contrário, diz: "Mal". Observa-se que a variabilidade dos traçados torna-se cada vez menor.

[6] Sabe-se que a criança que aprende a escrever segundo um modêlo que tem diante dos olhos deve fazer esforços desajeitados e repetidos para descobrir e coordenar os movimentos que há de executar, e para eliminar as gesticulações inúteis.

O método serve sòmente de meio de contrôle. No nível mais elevado, há ao mesmo tempo *representação do fim e dos meios:* os mecanismos a serem empregados são previstos, estudados, organizados e estritamente coordenados em vista de obter o resultado que se busca o mais rápida e fàcilmente possível. Pouco a pouco, à medida que o hábito se forma e se reforça, a representação dos movimentos a fazer assume a forma de um simples *esquema motor*, cujo principal papel é provocar o conjunto das operações que formam um todo ou um sistema.

4. **O hábito como significação motora.** As observações que precedem não devem ser entendidas como se implicassem uma concepção intelectualista do hábito, como se êste fôsse o resultado de um ato intelectual que lhe organizasse os elementos e, uma vez realizada a organização, nada mais tivesse a fazer. Dêste ponto-de-vista, o hábito não passaria de um saber abstrato. Mas neste caso não se compreenderia como a intervenção da consciência, isto é, como a revocação efetiva do ato intelectual constitutivo do sistema habitual tenha por efeito perturbar-lhe o desenvolvimento. Exatamente o contrário é que deveria suceder.

Na realidade, a atividade inteligente é certamente uma *condição* da aquisição dos hábitos, porém uma condição extrínseca e acidental. Sem dúvida, o hábito se apresenta como a captura de uma significação, visto que êle é um *sistema;* mas esta captura não é uma operação abstrata que associe, sob uma idéia, elementos múltiplos e díspares. É essencialmente "*uma apreensão motora de um significado motor*", isto é, um saber que está em meu corpo e que até se identifica com o corpo, e pelo qual o mundo da ação se acha simultâneamente figurado por minhas intenções motoras e integrado em meu espaço corporal.

É isto que permite compreender, por exemplo, que uma pessoa saiba dactilografia e não seja capaz de dizer, de repente, onde se encontra tal ou qual sinal do teclado. Isto também exclui que o hábito seja um puro mecanismo automático (soma de reflexos condicionados) ou um puro conhecimento (noção de movimentos objetivos que se hão de produzir para mover cada uma das letras do teclado). De fato, «o sujeito sabe onde se encontram as letras do teclado como sabemos onde se encontra um de nossos membros, com um saber de familiaridade que não nos dá uma posição no espaço objetivo... Quando a dactilógrafa executa sôbre o teclado os movimentos necessários, êstes movimentos são dirigidos por uma intenção, mas esta intenção não põe as teclas do teclado como lugares objetivos. Verdade é que, ao pé-da-letra, o sujeito que aprende a dactilografar integra o espaço do teclado em seu espaço corporal» (M. MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945, págs. 168-169).

B. **Condições do desuso.**

77 Os hábitos adquirem-se e podem perder-se, ainda os mais inveterados. As leis de desaparecimento (ou *desuso)* são exatamente contrárias às leis de aquisição, e é possível desfazermo-nos dos hábitos, já abstendo-nos de exercê-los, já desorganizando o sistema que compõem.

1. **A abstenção.** A abstenção, ou não cumprimento dos atos habituais, pode admitir duas formas ou graus, sendo um a diminuição progressiva do número de atos habituais, e o outro a supressão radical, de um só golpe. Em ambos os casos, *a vontade é que deve intervir para inibir o efeito normal do sinal, e, por isso mesmo, o desencadear e o desenrolar dos movimentos, gestos ou palavras que constituem o mecanismo habitual.* Tal o fumante em quem a vista do maço de cigarros pôsto em cima de sua secretária determina automàticamente o gesto de tomar um cigarro e acendê-lo, e que, decidido a fumar menos ou a não fumar, detém voluntàriamente a mão, ou coloca os cigarros numa gaveta, para evitar o determinismo habitual. A pouco e pouco, se é mantido o esfôrço de inibição, o hábito, isto é, o mecanismo definido pelo desencadear automático do gesto de tomar um cigarro e acendê-lo à simples vista do maço, êsse hábito desaparece, por falta de exercício.

Com maior razão desaparece o hábito *por falta de exercício, quando êle não é senão uma técnica* (arte ou ofício, esporte ou jôgo) *que se deixa de praticar, e não o instrumento de uma paixão que é de mister vencer.* O pianista que abandona o exercício e não toca mais, acaba só sabendo tocar desastradamente; o desportista que não treina mais esquece ràpidamente a técnica de seu desporto familiar.

2. **A desorganização.** Observa-se, às vêzes, que o hábito pode ser destruído por substituição, isto é, por aquisição de um hábito contrário ao que se quer extinguir. É certo que êste processo é muito eficaz, especialmente na ordem moral, porque dá uma finalidade positiva à atividade: normalmente, consegue-se mais fàcilmente corrigir-se do hábito da cólera esforçando-se por adquirir hábitos de paciência e de doçura, do que limitando-se a sufocar a ira pronta a explodir face a uma provocação habitual. Tudo isto, porém, aplica-se muito mais à tendência ou à paixão do que ao próprio hábito. *Para vencer êste, o meio mais eficaz, de envolta com a abstenção, consiste em desorganizar o sistema que êle constitui.*

78 Abstenção e desagregação são aplicáveis aos animais. Observa-se, por exemplo, o desaparecimento dos reflexos condicionados pela *não-repetição das experiências.* Igualmente, um lúcio separado, por uma divisão de vidro, dos cadozes que costuma atacar, não mais os ata-

ca, absolutamente, ao cabo de três meses de separação: pode-se suprimir a divisão. Elimina-se ainda o hábito desorganizando-lhe o mecanismo por *adjunção de um elemento nôvo:* o rato que sem hesitação saí do labirinto atrapalha-se todo quando a forma do labirinto é modificada. Os novos ensaios que deve fazer desorganizam o hábito primitivo. Enfim, emprega-se freqüentemente o *método de inibição,* introduzindo no mecanismo habitual um elemento desagradável ao animal. O rato que, a meio-caminho do labirinto, recebe regularmente um jacto de água fervente, acelerará a corrida ou não mais tentará sair.

Nestes e nos demais casos, o desaparecimento do hábito, como o esquecimento, tem por causa determinante a *desagregação dos sistemas motores* mediante os quais êle se manifestava. Essa desagregação, aliás, raramente é total, quando o hábito estava sòlidamente organizado. É o que explica a revivescência dos hábitos perdidos, e a maior ou menor facilidade que se experimenta em restabelecê-los. As mesmas observações há que fazê-las com relação ao esquecimento, considerado como a obliteração de um sistema de hábitos motores.

79 Convém *distinguir bem os processos de desaparição dos hábitos pròpriamente ditos e os processos que servem para refrear ou atenuar as tendências e as paixões.* Confundem-se amiúde essas duas coisas, porque, como se viu, o hábito geralmente intervém para facilitar às tendências seu livre exercício. Dêste ponto-de-vista, é certo que a ruptura de um hábito repercutirá sôbre a tendência que o utiliza, para enfraquecer ou arruinar esta. Mas a tendência e a paixão podem sobreviver ao hábito. O fumante contumaz que conseguiu inibir o automatismo de que acima falávamos nem por isso está curado da necessidade de fumar, que pode ser exercida de muitas outras maneiras, por exemplo na rua. Não obstante, se a necessidade de fumar se acha, com isso, atenuada, fica de pé que o hábito (isto é, a série de automatismos pelos quais se exercia a necessidade) e a necessidade ou tendência (cujas formas passionais alimentam comportamentos costumeiros mais ou menos tirânicos) são duas coisas distintas. *Por isto, o comportamento costumeiro que é à base de paixão exigirá, para ser dominado, um esfôrço de vontade que o hábito nem sempre requer, e que mesmo só requer na medida em que serve eficazmente ao exercício de uma necessidade ou de uma paixão.*

LIVRO I

A VIDA SENSÍVEL

A VIDA SENSÍVEL

80 Por "vida sensível" entende-se o conjunto dos fenômenos cognitivos e dinâmicos provocados no sujeito psicológico por excitações vindas dos objetos materiais externos, ou que têm por fim objetos sensíveis externos. Essa dupla série de fenômenos, especìficamente distintos, mas em relação mútua constante, define tôda a vida psíquica dos animais. No homem, a própria vida sensível é enformada, penetrada e parcialmente governada pela vida intelectual. Mas os fenômenos sensíveis, cognitivos e dinâmicos nem por isso deixam de conservar a sua especificidade própria, que, sob o benefício de uma noção precisa da sua inserção funcional no dinamismo total do sujeito psicológico, autoriza a estudá-los em si mesmos e por si mesmos.

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO SENSÍVEL

81 Os fenômenos que são agrupados sob o título geral de *conhecimento sensível* são os que resultam imediatamente da ação dos objetos externos sôbre os sentidos corporais. Uns *(sensações)* constituem as condições sensoriais da *percepção,* que é por excelência o ato de conhecimento sensível. Os outros referem-se à conservação dos dados sensíveis: memória e imaginação. A *memória* é a faculdade de conservar o passado enquanto passado. A *imaginação* é a faculdade de conservar e de fazer reviver os dados sensíveis como tais, sem alusão expressa ao passado. Os problemas que se formulam a seu respeito são os referentes às *condições de fixação e de conservação das imagens;* à associação das imagens entre si (problema da *associação das idéias);* à combinação das imagens entre si, quer por efeito de uma atividade voluntária do sujeito *(imaginação criadora e invenção),* quer por efeito do seu automatismo próprio *(devaneio, sonho e sonos patológicos).* Tais são as questões que suscita o estudo do conhecimento sensível.

CAPÍTULO I

CONDIÇÕES SENSORIAIS DA PERCEPÇÃO

SUMÁRIO [1]

82 No fenômeno cognitivo há razão para distinguir o *ato de conhecimento,* pelo qual é apreendido um objeto sensível, e o

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *De Anima; De sensu et sensato.* SANTO TOMÁS, Comentários sôbre o *De Anima* e o *De sensu,* Ia., q. 78, art. 3. JOÃO DE SANTO-TOMÁS, *Cursus philosophicus,* III, q. V-VIII, *De sensibus.* W. JAMES, *Précis de Psychologie,* trad. de BAUDIN, Paris. 1909. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale,* Paris. 1912. WOODWORTH, *Le mouvement,* trad. francesa, Paris, 1903. PRADINES, *Philosophie de la sensation,* 3 vols., Paris, 1928-1932. PIÉRON, *Psychologie ex-*

próprio *objeto sensível enquanto conhecido,* o que leva a instituir um duplo estudo: o da *percepção* como atividade psicológica, e o dos seus objetos. Para ser preciso, deve êste estudo, por sua vez, subdividir-se, porquanto os objetos da percepção podem ser considerados como todos ou como complexos de qualidades sensíveis. A apreensão dêstes últimos, chamada *sensação,* é a condição fundamental da percepção ou apreensão do objeto como tal. É por isto que devemos começar por estudar a sensação como atividade psíquica *(sensatio)* e seus objetos como qualidades sensíveis *(sensata).*

ART. I. *NOÇÃO DA SENSAÇÃO*

1. **As sensações não são elementos.** É normal começar o estudo do conhecimento sensível pela sensação. Mas, desde o início dêste estudo, importa compreender bem que *não se trata de considerar as sensações como os elementos ou partes de que se comporiam as percepções.* De fato, todo conhecimento é percepção de objeto, e só por abstração é que a sensação é isolada no seio do processo cognitivo total. Os teóricos da forma (*41*) não admitem a legitimidade desta abstração. [2] Mas, sem dúvida, concedendo-se-lhes que o todo está antes das partes, e que estas só se compreendem bem em função do todo, isto é, do objeto, fica-se obrigado, para proceder metódica e cientìficamente, a começar pela análise. Se o objeto é dado primeiro, não podemos entretanto conhecê-lo como tal, isto é, em sua unidade funcional, senão precisando-lhe o jôgo combinado das partes ou das condições. Deve-se, pois, começar por estudar estas, mas sem jamais perder de vista o todo pelo qual e para o qual elas existem.

83 2. **Definição.** A sensação define-se como o *fenômeno psíquico determinado pela modificação de um órgão sensorial.* Quando se analisa êste fenômeno, descobrem-se-lhe dois elementos distintos: um *conhecimento de um objeto* (objeto material), que é essencialmente a apreensão de uma qualidade sensível: calor, azul, sabor ácido, resistência, etc. (objeto for-

---

périmentale, Paris, 1934. BOURDON, *La perception visuelle de l'espace,* Paris, 1902. E. DE CYON, *L'oreille,* Paris, 1911. LARGUIER DES BANCELS, *Le gout et l'odorat,* Paris, 1912. VILLEY, *Le monde des aveugles,* Paris, 1914. DUMAS, *Noveau Traité de Psychologie* (BOURDON). *Le toucher,* II, págs. 90-130, e V, págs. 58-69; *La vue,* II, págs. 157-197, e V, págs. 10-58. LAVELLE, *La perception visuelle de la profondeur; La dialectique du monde sensible,* Paris, 1921. NOGUÉ, *Esquisse d'un système des qualités sensibles,* Paris, 1943. PIÉRON, *Le sensation,* Paris, 1952.

2 Salvo, entretanto, KOFFKA. Cf. "Psychologie", em *Lehrbuch der Philosophie,* von M. Dressoir, Berlin, 1925, pág. 548.

mal), e um *estado afetivo* mais ou menos intenso (prazer ou dor), ligado a essa apreensão e determinando, êle próprio, uma *reação motora* do sujeito que sente (atenção, atração, repulsa, desejo, etc.). Os elementos cognitivo e afetivo estão em relação inversa um do outro: quanto mais forte é o estado afetivo, tanto menos nítida é a representação.

3. **Processo da sensação.** Êste processo supõe, como causa inicial, um fato físico de *excitação* produzido por um objeto exterior; como constituinte fisiológico, a *modificação de um órgão sensorial* por efeito do excitante; e, enfim, como constitutivo próprio da sensação, um *fato psicológico* ao mesmo tempo cognitivo e afetivo, acompanhado de reações motoras diversas.

ART. II. *FISIOLOGIA DA SENSAÇÃO*

§ 1. A EXCITAÇÃO

84 1. **Natureza do excitante.** Chama-se excitante ao *objeto material cuja ação sôbre um órgão sensorial determina a modificação dêsse órgão.* [3] Isso implica imediatamente que qualquer objeto não pode ser um excitante para qualquer sentido, e também que um objeto material só é um excitante pelas propriedades que determinam efetivamente a sensação. *Só é excitante o objeto que excita:* o infravermelho, por exemplo, não é um excitante para o ôlho, e, se a forma redonda e colorida de uma laranja é um excitante para o gôsto, é ùnicamente em virtude de uma associação entre essa forma colorida e o sabor que lhe é próprio. [4] Distinguem-se, por outro lado, como mais acima se viu *(56)*, excitantes naturais ou adequados, e excitantes artificiais ou inadequados.

---

3 Os antigos, à falta de dados fisiológicos exatos, pensavam que certos sentidos (particularmente o da vista) podiam conhecer seu objeto sem experimentarem nenhuma alteração física ou modificação orgânica (cf. SANTO TOMÁS, Ia. q. 78, art. 3). Só lhes parecia necessária, para a sensação, uma "modificação intencional" (*immutatio spiritualis* ou ato de receber uma espécie sensível). Hoje sabemos que tôda atividade sensível supõe, como condição prévia, uma alteração física ou modificação orgânica. Mas, bem entendido, como várias vêzes o fizemos notar, essa modificação física do órgão não é a sensação e não pode bastar.

4 Êsse ponto-de-vista da "associação" só é válido por abstração. De fato, como mais adiante se verá, não há associação de qualidades, mas sim percepção de todos ou de estruturas: o conhecimento não é realizado por *passagem* da forma redonda e colorida para o sabor, mas pela apreensão da laranja como um todo, no qual estão implicados figura externa, côr, sabor, resistência, etc.

2. **Natureza da excitação.** Procurar a natureza da excitação, do ponto-de-vista físico, é aplicar-se a descobrir a natureza do fenômeno material produzido pela ação do excitante sôbre o corpo. Ora, nada há de certo sôbre êste ponto. WUNDT distinguia "sentidos mecânicos" (tato, vista, ouvido) e "sentidos químicos" (olfato, gôsto), supondo que nos primeiros a excitação era todo mecânica (choque vibratório), e era química nos segundos. Nada menos certo, porém. O único seguro aqui é que *a excitação fisiológica (impressão orgânica) não pode ser reduzida à excitação física (modificação material do órgão)*, nem, por conseguinte, aparecer como um simples resultado desta, o que vale ainda mais, *a fortiori*, da sensação, ato psíquico irredutível a uma modificação (química ou física) dos tecidos. Experimentalmente, a distinção radical se impõe, pelo fato de não haver igualdade entre a excitação e a sensação, quando no mundo inorgânico existe sempre uma relação de igualdade entre a ação (antecedente) e a reação (conseqüente).

§ 2. A QUESTÃO DOS LIMIARES

A. Noção de limiar

85 Distinguem-se duas espécies de limiares: os limiares primitivos ou absolutos e os limiares diferenciais.

1. **Limiares primitivos.** É um fato de experiência corrente que *o excitante só determina a sensação quando atinge e não ultrapassa uma certa intensidade.* Um pêso de 1 g na mão não é "sentido". Uma luz demasiado viva cega. Há, portanto, um duplo limiar: mínimo (limiar primitivo ou obsoluto) e máximo, para cada sensação.

Êsses limiares, mínimo e máximo, *variam bastante segundo os indivíduos, e em cada indivíduo,* conforme a idade, o estado fisiológico geral, as aptidões inatas ou adquiridas, tendo o exercício por efeito fazer variar sensìvelmente o nível dos limiares primitivos: sabe-se quanto o cego afina pouco a pouco sua sensibilidade tátil. A noção de "sensibilidade normal" (ou de limiares médios) é, portanto, bastante arbitrária.

Mede-se o limiar primitivo ou absoluto fazendo crescer um excitante, a partir de um grau não perceptível, até o ponto em que começa a sensação. Êsse ponto é variável, ora mais alto, ora mais baixo. Considera-se como limiar absoluto da sensação o valor do excitante que produz uma reação perceptiva ao menos cinqüenta vêzes por cento.

2. Limiares diferenciais.

a) Sensibilidade diferencial. O limiar primitivo ou absoluto define o que se chama a *sensibilidade fundamental.* Alguns foram levados a distriguir, ainda, uma sensibilidade diferencial, pela qual o sujeito percebe as intensidades das diversas sensações e, por isso mesmo, as variações de intensidade das excitações. Aqui igualmente se descobrem limiares, isto é, há para cada sentido um grau de aumento mínimo da excitação para que êsse aumento seja percebido. Sabe-se, por experiência, que um grama acrescentado a um pêso de um quilo que se tem na mão não é, de modo algum, perceptível. Êstes limiares são chamados limiares diferenciais.

b) Papel da sensibilidade diferencial. A sensibilidade diferencial desempenha uma função considerável na nossa vida sensível. *Muitíssimas vêzes, só percebemos nìtidamente objetos ou qualidades por efeito das mudanças que êles sofrem.* É assim que só prestamos atenção a um som contínuo pelo aumento súbito que êle recebe, ou, ainda, que, para apreendermos e apreciarmos as diferenças de tom de uma mesma côr, nós aproximamos os tons diversos e os fazemos deslizar um sôbre o outro. Sabemos também quão depressa, pelo jôgo do hábito, nos tornamos pouco sensíveis a estados contínuos (pêso das roupas, contato das vestes com a pele, etc.), para os quais a nossa atenção só é atraída pelas mudanças que êles sofrem, quando essas mudanças têm a importância requerida por limiar diferencial respectivo. Foi partindo dêsses fatos que filósofos como HOBBES e BAIN afirmaram que nunca percebemos objetos ou qualidades, mas ùnicamente diferenças, quer entre os diversos estados de um objeto, quer entre um objeto e outro. Mas há aí um exagêro: de um lado, a existência da sensibilidade fundamental é certa, e, de outro lado, como se perceberiam diferenças entre objetos sem percebê-los?

B. Lei do limiar

86 **1. Métodos para o estudo dos limiares diferenciais.** Trata-se, por exemplo, de determinar de quanto é preciso aumentar o pêso colocado na mão, para que o aumento seja perceptível. Para isso podem-se utilizar três métodos diferentes:

a) Método das mais pequenas diferenças perceptíveis. Aumenta-se *progressivamente* o excitante, até que o sujeito assinale a diferença, isto é, experimente uma nova sensação. Pro-

cura-se, em seguida, que pêso *d'* se deve subtrair do excitante aumentado de *d*, para que haja sensação nova. O limiar diferencial será dado pela fórmula $\frac{d - d'}{2}$.

b) *Método dos casos verdadeiros e falsos.* Pede-se a um sujeito que diga qual é mais pesado, de dois pesos diferentes um do outro (mas de forma e dimensões semelhantes), que se lhe fazem sopesar sucessivamente. O limiar será considerado como estabelecido quando o sujeito houver fornecido cêrca de 2/3 de respostas justas para uma diferença dada *(d — d')*. Repetindo a mesma experiência com pesos diferentes *(p — p')*, obter-se-á um nôvo limiar diferencial *(p — p')*, e, comparando os dois resultados, obter-se-á o valor relativo dos dois limiares diferenciais: $\frac{d - d'}{p - p'}$.

c) *Método do êrro médio.* Êste método foi formulado por FECHNER com o nome de *método dos equivalentes.* Apresenta-se a um sujeito um estímulo constante *p* (pêso, comprimento, etc.), e depois um segundo estímulo da mesma natureza que o primeiro, porém variável — maior ou menor do que *p (pv)*. Faz-se variar êste segundo estímulo até que o sujeito ache que êle é igual ao primeiro *p*. Repetindo numerosas vêzes a mesma experiência, obtém-se, pelo cálculo, um valor *Em*, que é a média dos erros cometidos pelo sujeito *(E* é igual à direfença *p — pv)* e representa aproximadamente a grandeza do limiar diferencial.

Sôbre êstes métodos, cf. M. FOUCAULT, *Psychophysique*, Paris, 1901, págs. 325-389. Êste método foi abandonado como insuficientemente preciso. Verificou-se, com efeito, que o valor *Em* varia com a grandeza dos têrmos comparados, e que essa variação não pode ser expressa numa fórmula. Varia também, aliás, segundo as condições internas fisiológicas e psicológicas, do sujeito, e sobretudo conforme o grau de atenção. Todavia, vem a pêlo observar que essas próprias variações foram utilizadas por A. GEMELLI para determinar a maneira como o sujeito chega a formular o juízo comparativo, bem como os fatôres que o condicionam (cf. A. GEMELLI, *Il metodo degli equivalenti*, Florença, 1914).

2. **Lei de Weber.** Estribando-se nas experiências precedentes, o fisiologista alemão WEBER enunciou (em 1851) o princípio seguinte: *a quantidade que se deve acrescentar a uma excitação dada, para produzir uma diferença na sensação, é*

normalmente uma fração constante da excitação. [5] Essa constante seria de cêrca de 1/30 para o pêso, o calor, o som, e de cêrca de 1/100 para a luz. Tudo isso, bem entendido, segundo a ficção do indivíduo médio, pois as diferenças individuais são importantes. Tão importantes são, que BINET chegava a dizer: "Não creio que o limiar da sensação dupla seja mensurável cientìficamente" *(Année psychologique,* 1911, pág. 426).

Cumpre levar também em conta o fato de que *a sensação pura não existe.* A sensação luminosa, escreve VAN BIERVLIET *(Revue Philosophique,* 1907, t. I, pág. 173), «começada por um movimento retiniano não é, à sua entrada no córtex cerebral, senão a continuação dêsse movimento; mas ali, transpondo o limiar da consciência, embrenha-se num meio essencialmente complexo, repleto de lembranças, de emoções e de outras sensações vindas de todos os pontos do organismo, e, nesse redemoínho de movimentos tão inumeráveis quanto diversos, a sensação simples é arrebatada, submergida, transformada numa sensação consciente infinitamente complexa».

§ 3. PROBLEMA DA MEDIDA DAS SENSAÇÕES

87 1. **Forma do problema.** A maioria dos filósofos recusaram-se a admitir que a expressão "medida das sensações" tenha um sentido qualquer. A sensação, dizem, não é mensurável, nem diretamente, por não ser uma soma de sensações-unidades de idêntica natureza, nem indiretamente por suas causas e efeitos, por não haver medida comum entre fenômenos de espécie diferente, tais como a sensação (fato psíquico) e a excitação ou o resultado físico de uma reação (elevação da coluna de mercúrio no termômetro, por exemplo). Em suma, reencontramos aqui os argumentos que tivemos de examinar na questão da medida das qualidades *(I, 350).*

BERGSON *(Données immédiates de la conscience,* págs. 26 e segs., 54, etc.) insistiu muito sôbre a impossibilidade de medir as sensações. Entre duas sensações, diz êle, a diferença é qualitativa, e não quantitativa. Entretanto, se a sensação nos parece afetada de uma certa quantidade, isso viria, para as sensações referidas a um objeto externo, da avaliação da grandeza do excitante, e, para os estados afetivos (sensações de prazer ou de dor, de calor, etc.), da multiplicidade dos fatos psíquicos simples associados ao estado fundamental.

2. **Discussão.**

88 *a) Intensidade e medida.* Os psicólogos parecem pouco disposto a admitir êsses argumentos. Em primeiro lugar, se

---

[5] De fato, a lei dita de WEBER foi enunciada, muito antes de WEBER, pelo físico BOUGUER (1698-1758), no seu *Traité d'Optique sur la gradation de la Lumière.* BOUGUER observa que uma variação de luminosidade só pode ser percebida se constitui uma proporção constante da luz inicial (1/64 avos).

é certo que muitas vêzes nossa avaliação da grandeza da sensação é pròpriamente a da grandeza do excitante, não parece exato dizer que a intensidade da sensação resulte do sentimento de uma multiplicidade difusa de estados subjetivos simples. Pelo contrário, *a intensidade bem parece ser um dado original e irredutível*, o que permitiria falar de "quantidade intensiva" *(I, 349-352)*.

Verdade é, não obstante, que essa quantidade intensiva não pode ser reduzida a uma soma de elementos homogêneos. Mas não será ela mensurável por algum processo? Se os argumentos invocados para negar essa mensurabilidade fôssem válidos, valeriam também, proporcionalmente, para tôdas as ciências que versam sôbre qualidades, e notadamente para a física. Na realidade, *a medida dos fenômenos qualitativos não passa de uma medida analógica.*

Entretanto, é certo que *as sensações não são mensuráveis.* Mas isso é devido não simplesmente à natureza qualitativa da sensação *(39)*, mas ao fato de a sensação não ter a excitação como condição única e adequada. Não há aqui, como em física, igualdade entre a ação e a reação, e, por conseqüência, os processos de medição pelos efeitos quantitativos (reação) não podem dar resultados semelhantes aos que se obtêm no domínio físico-químico.

b) *Natureza e alcance das medidas das sensações.* Todavia, excessivo seria negar tôda possibilidade de medição, no domínio da sensação. Vimos que se consegue determinar limiares absolutos e limiares diferenciais: obtêm-se, assim, dados utilizáveis em medicina e em pedagogia científica (determinação de aptidões técnicas, orientação profissional, métodos de aprendizagem). Importa, porém, compreender que *essas medidas têm sobretudo um valor ordinal (I, 350)*, e que, mesmo nos casos em que a medida das proporções permite definir numèricamente o aumento de intensidade, as medidas permanecem sempre imprecisas, e também relativas ao sujeito e às circunstâncias da experiência.

89 3. **Lei psicofisiológica de Fechner.** Já agora ninguém se admirará do malôgro de FECHNER (1860) ao querer deduzir da lei do limiar, de WEBER, uma fórmula que definisse matemàticamente a medida de intensidade das sensações. "A sensação", declara FECHNER, "é proporcional ao logaritmo da excitação"; quer dizer que a uma progressão geométrica do excitante (como na série 1, 2, 4, 8, 16, 32, etc.) corresponderia uma progressão aritmética da sensação (como na série 1, 2, 3, 4, 5 etc.).

Sem dúvida, FECHNER só pretende é medir *a intensidade* (ou quantidade intensiva) da sensação, e não a sensação-qualidade. Mas, como acabamos de mostrar, *esta intensidade* não é matemàticamente mensurável em si mesma, como se os graus de sensação se aditassem uns aos outros, ou como se as intensidades colocadas entre os limiares (aliás bastante flutuantes) fôssem iguais entre si. *A lei de* FECHNER *traduz sòmente a proporção (não matèmaticamente mensurável) que existe entre a sensação e a excitação* (cf. M. FOUCAULT, *Psychophysique,* págs. 120-121).[6]

BERGSON (*Données immédiates de la conscience,* págs. 53-54) observa que, desde que se admita distinguir «duas espécies de quantidade, uma intensiva, que só comporta o mais e o menos, e outra extensiva, que se presta à medida, quase se dá razão a FECHNER e aos psicofísicos. Portanto, desde que reconhecemos uma coisa como suscetível de aumento e de diminuição, parece natural investigarmos quanto ela diminui e quanto aumenta». A observação é justa, e demonstra que não é sôbre o *princípio* da medida que a tentativa de FECHNER é discutível. Uma quantidade intensiva é, em princípio, mensurável, sempre que se suponha que essa medida não define uma soma de unidades homogêneas. O que é discutível é a *fórmula* da lei de FECHNER. Essa fórmula é *inexata,* por supor que os aumentos das duas séries (sensação e excitação) são matemàticamente proporcionais.

§ 4. A IMPRESSÃO ORGÂNICA

90 Mais acima indicamos *(61)* o trajeto da sensibilidade ou, mais exatamente, da onda nervosa determinada pela excitação. Resta-nos estudar agora, a propósito da impressão orgânica, *o problema da energia específica* ou da especificidade dos aparelhos sensoriais.

1. **A teoria de Müller.** O biólogo JOÃO MÜLLER, no início do século XIX, quis demonstrar diretamente a tese mecanística das qualidades sensíveis pondo em evidência aquilo a que chamou a especificidade dos nervos sensoriais, em virtude

---

[6] M. PRADINES (*Psychologie générale,* t. I, págs. 417 e segs.) pensa que a lei de FECHNER deveria entender-se, não da representação, mas da adaptação da afecção à representação. Com efeito, é difícil admitir uma proporção que, se valesse da representação, significaria um desacôrdo escandaloso entre o meio (excitação) e o fim (percepção). Mas esta proporção bem se compreende desde que se admita que o aumento do elemento afetivo da sensação (a saber. a intensidade) não pode prosseguir indefinidamente sem ameaçar a integridade do vivente e sem pôr em jôgo a própria clareza da representação. O sentido da proporção descoberto por FECHNER seria, pois, todo inteiro, de realizar um equilíbrio entre a afecção (percepção das intensidades e das distâncias) e a representação (percepção das qualidades dos objetos).

da qual *os nervos condutores, de qualquer maneira que sejam postos em movimento, dariam sempre a mesma sensação* (ou a mesma qualidade sensível). A electrização do nervo óptico, a seção ou a pressão dêsse mesmo nervo produzem idêntica sensação de deslumbramento. No mesmo sentido, nota-se também que a electrização do nervo acústico produz um som; a do nervo olfativo, uma sensação de odor, etc. Seguir-se-ia daí que as qualidades sensíveis não são produzidas pelo objeto percebido, mas sim pelos próprios órgãos sensoriais (cf. MÜLLER, *Manuel de Physiologie*, trad. francesa, 1851, t. I, págs. 710 e segs.).

91 2. **Discussão.** A teoria de MÜLLER, adotada no século XIX por muitos fisiologistas e psicólogos, notadamente por HELMHOLTZ, e também pelos filósofos idealistas (que pensavam estabelecer, com isso, que o mundo dos fenômenos é obra do espírito), foi combatida por LOTZ e sobretudo, em nossos dias, por W. JAMES (*Précis de Phychologie*, págs. 13-15), DRIESCH e BERGSON. Com efeito, pôde-se demonstrar que os argumentos de MÜLLER de nenhum modo provam a subjetividade das qualidades sensíveis ou a especificidade dos aparelhos sensoriais.

a) *Paralogismo mecanístico.* Declaremos preliminarmente que o argumento mecanístico carece de vigor, eis que consiste em identificar pura e simplesmente as vibrações e as qualidades sensíveis. A Física demonstra apenas que *há relação necessária entre vibrações e qualidades; mas relação não é identidade (I, 212)*. Que a Física só descubra movimento, é fácil de compreender, já que ela só visa ao aspecto quantitativo dos fenômenos. O aspecto qualitativo dêste evidentemente só pode ser apreendido por uma atividade vital.

Aliás, fácil é apreender o que há de contraditório na pretensão de reduzir as qualidades sensíveis a vibrações (por exemplo, o som a vibrações do ar, ou a côr a vibrações electromagnéticas). Basta observar que essas próprias vibrações nós apenas podemos vê-las, isto é, ainda, senti-las. *Tentar descer abaixo da sensação (o da qualidade sensível) equivale, portanto, a querer saltar fora de si mesmo, o que evidentemente é absurdo.* Tudo o que se pode dizer é que há certo paralelismo entre os fenômenos físicos que estão na base das qualidades sensíveis, e essas próprias qualidades. Mas as duas espécies de fenômenos são realmente irredutíveis entre si.

b) *Especialização dos órgãos periféricos.* Quanto à especificidade dos nervos condutores, não poderia ela bastar para provar a subjetividade das qualidades sensíveis. Mister seria, ainda, que se demonstrasse a indiferença do *órgão periférico* à excitação, de tal sorte que a retina, por exemplo, reagisse de maneira sempre idêntica a excitantes quaisquer. Ora, exatamente o contrário é o que se verifica. *Os órgãos periféricos*

são perfeitamente especializados: a retina só é sensível às vibrações etéreas, o sentido térmico só reage às vibrações moleculares, etc., e daí dever-se inferir a eficácia real do próprio excitante, isto é, do sensível próprio ou adequado *(56)* e, destarte, a objetividade física da sensação.

92 c) *Alcance dos fatos de excitação anormal.* Aliás, tudo isso absolutamente não obriga a verificar a realidade dos fatos invocados por MÜLLER. Êles serão, porém, mais bem explicados observando-se que a excitação *direta* dos nervos sensoriais tem por efeito fazer reviver o gênero de sensações de que êles normalmente são condutores; quer dizer que nos avimos aqui com *fenômenos do mesmo tipo que a alucinação ou o sonho.* Isso parece confirmado pelo fato de um sujeito cujos órgãos sensoriais estão congênitamente sem uso (cego de nascença, por exemplo) nunca experimentar sensações correspondentes a êsses órgãos.

Doutra parte, notar-se-á que êsses fatos põem em evidência o princípio de que *a sensação*, segundo a fórmula aristotélica, *é o ato comum daquele que sente e do sentido* (isto é, do sentido e de seu objeto); a sensação não se explica adequadamente nem pelo excitante sòzinho, visto ser ela uma atividade vital *(I, 419)*, nem pelo sentido sòzinho, visto ela depender do objeto externo em sua modalidade ou especificação. De qualquer maneira que nos avenhamos nisso, reencontraremos sempre um e outro elementos: a sensação não é o excitante físico, mas sim o *objeto sentido*, evidência que MÜLLER descurava. Isto equivale a dizer que o objeto físico ou qualidade sensível só pode encontrar-se no sujeito segundo o modo próprio dêsse sujeito (*receptum recipitur ad modum recipientis*), o que explica não só a irredutível especificidade da sensação como tal, senão também as variações possíveis das sensações produzidas por um mesmo excitante em diversos indivíduos ou no mesmo indivíduo segundo as circunstâncias da excitação (idade, saúde, estado de atenção ou de distração, etc.).

O paradoxo de certas investigações psicofísicas consiste em oscilar entre os dois têrmos, igualmente absurdos, desta alternativa: *ou colocar a sensação fora do sujeito, nas coisas* (êrro de todos os que reduzem a sensação às suas condições externas), *ou então situar as coisas* (ou qualidades sensíveis) *no próprio sujeito* (êrro dos teóricos da especificidade dos órgãos sensoriais).

§ 5. SEDE DA SENSAÇÃO

93 1. **O problema.** Os fisiologistas e psicólogos põem no cérebro a sede própria da sensação. Donde a expressão corrente de "centros sensoriais" e o problema das localizações

cerebrais (*64*), entendido como o problema da determinação da sede cortical das diferentes funções sensoriais. Podemos, todavia, perguntar se essa concepção é mesmo realmente imposta pelos fatos. Além de ter o inconveniente de reduzir o psíquico ao consciente (*12*), ela parece *dificilmente conciliável com as experiências, tão numerosas, de ablação ou de destruição dos centros cerebrais,* donde resulta sujeitos descerebrados ainda serem capazes, ante a provocação direta de excitantes diversos, de reações motoras mui variadas. Como é que seriam possíveis essas reações motoras na ausência de tôda sensação?

Pôde-se também realizar, sôbre êsse ponto, numerosas observações pelo *método anátomo-clínico,* que permite descobrir, pela autópsia, determinadas lesões cerebrais em sujeitos que eram afetados de diferentes anomalias psíquicas. Mas êste método é de emprêgo extremamente delicado, porque, de uma parte, não se pode, sem mais, ligar a função psíquica a tal ou qual parte do cérebro, em razão da extrema complexidade das funções psíquicas; e, de outra parte, porque as experiências deixam em suspenso a questão que aqui é a mais importante, e que consiste em saber se sensações subconscientes não poderiam existir após lesão ou destruição dos "centros" corticais.

94 2. **Tropismos, reflexos, sensações.** Sem dúvida, poder-se-ia supor que os fenômenos motores que se observam nos animais descerebrados reduzem-se a simples tropismos. Sabe-se que LOEB e BOHN quiseram transferir o têrmo tropismo do domínio vegetal para o comportamento animal. Não passando, para êles, o tropismo de um fenômeno físico-químico, pensavam reduzir assim tôdas as atividades vitais a puros fenômenos mecânicos.[7] Ora, já mostramos (*I, 432*) que o *tropismo vegeral é essencialmente diferente da reação mecânica:* esta é todo inteira comandada de fora, ao passo que o tropismo, embora deflagrado de fora, permanece sempre um fenômeno de adapta-

---

[7] Cf. LOEB, *La dynamique des phénomènes de la vie*, trad. francesa, 1908, pág. 224: "O *mesmo* heliotropismo positivo, que leva as hastes dos vegetais, ou os animais tais como o *Eudendrium, Spirographis,* etc., a se curvarem para a fonte luminosa quando são lateralmente iluminados, obrigá-los-ia a *nadar*, a *rastejar*, a *voar* para a luz se se achassem sùbitamente providos de aparelhos de locomoção". BOHN, *La naissance de l'intelligence,* pág. 117: "Daremos o nome de *tropismos* a movimentos em que a vontade e os sentimentos do animal não entram em nada, a movimentos aos quais muitas vêzes o animal não pode resistir, tendo êsses movimentos automáticos e irresistíveis por efeito orientarem o organismo segundo a direção do excitante". Cf. também PIÉRON, *Psychologie expérimentale,* pág. 29, e *Nouveau Traité de Psychologie,* t. II, págs. 1-58. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme,* págs. 133 e segs.

ção, que as condições externas não bastam para explicar adequadamente. Trata-se agora de saber se as reações motoras do animal descerebrado podem ser assemelhadas aos tropismos do mundo vegetal.

a) *Os fatos.* Desde muito fizeram-se salientar numerosos fatos (chamados anteriormente *tatismos*, porque implicavam uma sensação tátil) que pareciam favorecer a atribuição de verdadeiros tropismos aos animais. O movimento da borboleta para a fonte luminosa parece ser da mesma natureza que o fototropismo dos vegetais. Cita-se, no mesmo sentido, o "fototropismo positivo" das sérpulas, desabrochando à luz; o "fototropismo negativo" do percevejo dos leitos, que foge à luz; o "geotropismo" dos pólipos, dirigindo seus braços para a terra; o "quimiotropismo" dos paramécios, que se agrupam em tôrno de uma gôta de ácido acético que se faz cair perto delas. Assinala-se, enfim, que igualmente há razão para atribuir ao homem são um fototropismo positivo, e um fototropismo negativo ao albino.

Tais fatos nada provam. Porquanto, de um lado, mesmo supondo tratar-se aí de tropismos, ainda seria preciso demonstrar que *tôda a atividade reflexa* do animal se reduz a simples tropismos; e, de outro lado, que *a assimilação aos tropismos é feita com base em simples analogias extremas*. Sem dúvida, certos reflexos assemelham-se a tropismos, mas são realmente tropismos? Tal é o problema que suscitam, mas não resolvem, os fatos alegados.

95 *b*) *Discussão.* JENNINGS e DRIESCH, sobretudo, contestaram a exatidão das observações de LOEB e a sua interpretação. Demonstraram que o animal está longe de se dirigir rigorosa e constantemente em linha reta para a fonte da excitação: de fato êle executa movimentos mui variados, conforme o indivíduo e as circunstâncias da excitação. Os paramécios colocam-se de mui diversas maneiras em volta da gôta de ácido acético (*75*), ao passo que a planta reage constantemente da mesma maneira à influência da luz. Esta diferença é capital, e é bem focalizada pela *variabilidade extrema das reações reflexas:* a rapidez e a forma dessas reações mudam conforme as circunstâncias e com amplitude crecente, à medida que a sinergia vital é mais perfeita: a mão mergulhada na água muito quente executa um reflexo de retirada que é acelerado ou retardado conforme o estado sensorial, as experiências anteriores, os hábitos adquiridos, os interêsses imediatos, etc. Os tropismos não comportam nada de semelhante; sendo fenômenos de adaptação, seu automatismo é absoluto, depende estritamen-

te da estimulação externa.[8] Por outro lado, verifica-se que *uma excitação que determinou um movimento dado determina, quando sua intensidade excede um certo limite, o movimento contrário,* fenômeno que é sem análogo no tropismo vegetal. Parece, pois, que é realmente impossível reduzir os reflexos dos animais aos tropismos do reino vegetal.

96

3. Papel do cérebro.

a) O cérebro e a consciência. Com base em dados experimentais os mais bem estabelecidos somos levados a admitir, de uma parte, que os reflexos animais dependem da sensibilidade; e, de outra parte, e baseados nos mesmos dados (em razão dos reflexos executados pelos animais descerebrados), que *o cérebro não é a condição absoluta e universalmente* necessária da sensação.[9]

A sede da sensação, como tal, isto é, da apreensão da qualidade sensível, não é portanto o cérebro, mas sim o próprio *órgão sensorial periférico.* A função do cérebro parece ser, pròpriamente, tornar a sensação *consciente* e, dessarte, graças às ligações sinápticas extraordinàriamente numerosas que êle encerra, tornar possível reações motoras muito mais variadas do que as que os reflexos medulares permitem (*57*).

Esta concepção parece, aliás, confirmada sob vários pontos-de-vista. Há, primeiramente, o fato evidente de que *as sensações são localizadas em tal ou tal ponto do corpo.* Era sobretudo neste dado da consciência sensível que se fundavam ARISTÓTELES e os *escolásticos* para situarem a sede da sensação nos órgãos periféricos.[10] O argumento absolutamente não é infirmado pelos progressos da fisiologia: esta, ao contrário,

---

[8] Cf., sôbre êste ponto, as observações de MC DOUGALL (*An Outline of Psychology,* 6a. ed., Londres, 1933, págs. 59-64): "Os movimentos comandados pelo tropismo, quando desde o primeiro momento não atingem seu têrmo natural, não manifestam nenhuma dessas mudanças de direção, que são a característica do comportamento animal. Ao contrário, quase todos os casos de locomoção animal denotam êste caráter. Mesmo a borboleta não se lança, geralmente, em linha reta na chama; de ordinário, gira, como incerta, em tôrno da chama, antes de nela precipitar-se: dir-se-ia que ela é ao mesmo tempo atraída e repelida".

[9] Cf. H. PIÉRON, *Année Psychologique,* 1913, t. XIX, pág. 296: "Cães anencéfalos foram capazes de se manter em equilíbrio sôbre as patas, o que exige uma participação do sentido muscular. Em suma, mesmo nos mamíferos mais evoluídos, o cérebro não seria absolutamente necessário para a produção de fenômenos considerados como psicológicos".

[10] Cf. ARISTÓTELES, *De Anima.* I, c. V segs. SANTO TOMÁS, *In de Anima,* I, lect. X segs. (ed. Pirotta, n.° 377). Ver no *De Sensu et Sensato,* c. II (SANTO TOMÁS, lect. V, n.° 76), a concepção aristotélica do cérebro e do coração como centros sensoriais.

como se acaba de ver, tende a confirmar êsse ponto-de-vista, pondo em evidência a adaptação dos órgãos periféricos a excitantes específicos adequados. Quanto ao fato, muitas vêzes alegado, da *ilusão dos amputados* (que, por exemplo, situam na ponta dos dedos ausentes suas sensações dolorosas), de modo algum êle infirma essas observações, explicando-se essa ilusão normalmente como uma alucinação, provocada pelo hábito anterior. [11] Sabe-se, ademais, que essa ilusão se torna cada vez menos ativa, e às vêzes acaba por desaparecer totalmente.

A explicação corrente da ilusão dos amputados como proveniente das excitações na extremidade do nervo seccionado não pode sustentar-se. Com efeito, de um lado, o amputado distingue muito bem os sentimentos ou dores do côto dos sentimentos ou dores do membro fantasma. De outro lado, verifica-se que a supressão da circulação sangüínea (por injeção endovenosa de cálcio) absolutamente não suprime, no côto, a imagem-fantasma, como deveria suceder se esta resultasse das excitações na extremidade do nervo seccionado. Por isto, J. LHERMITTE (*L'image de notre corps*, Paris, 1939, pág. 93), após minucioso estudo dêsse caso, faz notar que a «revivescência da imagem do membro mutilado, no amputado, prende-se, no seu princípio, não à excitação dos neurônios periféricos, mas a um estado cerebral, o qual gera um complexo psicológico». Esta explicação, aliás, deve ser generalizada, porquanto, ao que parece, pode explicar a aparição dos membros-fantasmas em conseqüência de lesões da medula espinhal ou do encéfalo (certos alienados, e sobretudo esquizofrênicos, têm a ilusão de lhes haverem sido enxertados novos membros reais). *O membro-fantasma, de fato, representa apenas a persistência de uma parte do esquema corporal; é uma construção de natureza psicológica, apoiada em bases fisiológicas cujos elementos devem ser buscados na profundeza das circunvoluções cerebrais.* Vê-se, assim, que «a imagem de nosso corpo aparece muito mais resistente à destruição do que a nossa morfologia» (J. LHERMITTE, *loc. cit.*, pág. 126).

97 b) *Questão das "sensações inconscientes"*. A solução precedente leva-nos a concluir pela possibilidade de sensações ao menos relativamente inconscientes. Esta expressão só poderia admirar se se reduzisse o psíquico ao consciente. Muitos fatos, no entanto, levam a impor a realidade de *sensações subconscientes*, isto é, extraordinàriamente surdas, a ponto de es-

---

[11] Cf. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, IVa. parte, c. CXCVI. DESCARTES conta que uma môça, amputada de um braço, ficou, por longo tempo depois, sem conhecer essa amputação, e, "o que é mui notável, não deixava entretanto de ter diversas dores que ela pensava serem na mão que lhe faltava (...), coisa de que não se poderia dar outra razão senão a de os nervos da sua mão, que terminavam então pelo cotovelo, serem ai movidos da mesma maneira como deveriam ser, anteriormente, nas extremidades dos dedos, para fazerem a alma ter, no cérebro, o sentimento de semelhantes dores. E isso mostra evidentemente que a dor da mão não é sentida pela alma por estar na mão, e sim por estar no cérebro" (cf. *Traité de l'Homme*, c. VII).

caparem à percepção do sujeito, quer por falta de atenção (pressão das roupas sôbre a pele, ruídos da rua quando a mente está absorta num trabalho, etc.), quer em razão de um impedimento de natureza orgânica (ação dos anestésicos, traumatismos diversos dos centros nervosos), quer, enfim, como mais adiante se verá, por efeito do sono (cf. MAINE DE BIRAN, *Décomposition de la Pensée*, ed. Tisserand, t. III, págs. 159-166).

Por conseguinte, poder-se-á admitir ou que os reflexos dos animais descerebrados implicam autênticamente sensações que têm a sua sede nos órgãos sensoriais periféricos, ou que a medula espinhal é capaz de dar por si mesma certa consciência obscura, e, em conseqüência, que os animais descerebrados ou os homens sujeitos a reflexos automáticos ficam dotados, em graus mui variáveis, de uma consciência exatamente obscura, mas não absolutamente nula. O cérebro aparece, assim, como o órgão principal da consciência sensível, da qual a medula seria apenas o órgão secundário. [12]

ART. III *PSICOLOGIA DA SENSAÇÃO*

98 Psicològicamente, a sensação é *o ato de apreender uma qualidade sensível.* Aqui é, pois, sob o duplo aspecto de função de conhecimento *(sensatio)* e de apreensão de uma qualidade sensível *(sensatum)* que temos de estudar a sensação.

§ 1. ATO DE SENTIR *(SENSATIO)*

A. **A sensação como intuição**

1. **A intuição sensível.** A sensação aparece como *um ato de conhecimento,* isto é, de apreensão de uma realidade sensível, contràriamente à opinião de DESCARTES, para quem a sensação nada mais era do que a vibração molecular dos órgãos corporais, absolutamente incapaz, por si mesma, de nos proporcionar qualquer informação sôbre a natureza das coisas. [13]

---

[12] Mais adiante, quando estudarmos a consciência, teremos de examinar qual dessas duas hipóteses é a mais plausível.

[13] Cf. DESCARTES, *Principes de la Philosophie,* II, c. III: "Porque os nossos sentidos não nos ensinam a natureza das coisas, mas sòmente aquilo em que elas nos são úteis ou nocivas". Cf. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité,* I, c. XII: "A segunda coisa que se acha em cada uma das sensações é o abalo das fibras dos nossos nervos que se comunica até ao cérebro, e equivocamo-nos confundindo sempre êsse abalo com a sensação da alma, e julgando que não há tal abalo quando não o percebemos pelos sentidos (...). Cumpre notar bem que, tendo sido os nossos sentidos dados a nós sòmente para a conservação do nosso corpo, mui natural é que êles nos levam a julgar como o fazemos a respeito das qualidades sensíveis".

De fato, o conhecimento sensível apresenta-se como uma *intuição,* quer dizer como a apreensão imediata e direta, pelo sujeito cognoscente, de uma qualidade sensível externa, em sua realidade concreta.

2. **A sensação pura.**

99 a) *Tôda sensação está compreendida numa estrutura.* A realidade dada à intuição dos sentidos é uma qualidade sensível: tal côr para o ôlho, tal som para o ouvido, tal resistência ou tal calor para o tato, etc. Mas é por abstração que isolamos essas qualidades dos objetos nos quais elas se integram. Nós só temos sensações puras em certos casos anormais ou excepcionais. A razão disto não é, como o quer o associacionismo, que cada sensação automàticamente associaria a si, pelo jôgo do hábito e da lembrança, todo um conjunto de imagens e de estados psicológicos, para com êles compor um objeto, isto é, uma "coisa", mas sim, como melhor se verá posteriormente, que *tôda sensação está imediatamente compreendida numa estrutura ou numa forma.* Todo conhecimento é percepção, por meio das qualidades sensíveis, cuja função não é valer por si, mas compor funcionalmente um todo. Na voz de um amigo, falando longe do meu olhar, imediatamente eu percebo êsse próprio amigo; o odor familiar de uma flor não *evoca* perante a imaginação essa flor, côr e forma, mas, antes, *contém* a própria flor; uma palavra, que sensìvelmente não passa de um som, tornou-se o próprio sentido que ela exprime.

b) *Casos de sensações puras.* Entretanto, às vêzes nos é dado aproximar-nos da sensação pura. Isso se produz seja *após uma doença,* que perturbou e desorganizou momentâneamente (por exemplo, por efeito da febre) nossas percepções comuns e nos deixa, por um instante, apreender como que no seu estado bruto ou desconexo nossas sensações primitivas; seja pelo fato de *percepções operadas sob forma anormal* que têm por efeito dissociar os complexos habituais de imagens: uma página de música olhada às avessas faz que vejamos como puras imagens as notações simbólicas que, de outro modo, apenas dão o seu sentido, etc. Donde, nesses diversos casos, a impressão de estranheza que bem assinala a primazia do perceber sôbre o sentir. Por outro lado, mediante um *esfôrço voluntário,* que é próprio da arte, é possível apreender, na sua originalidade e frescor nativo, o mundo das qualidades sensíveis. Mas é êsse, incontestàvelmente, um artifício ou uma inversão da direção comum do conhecer, e, ademais, o objeto dêsse esfôrço nunca é isolar qualidades, e sim compor-

-lhe formas novas. Sabe-se que os ensaios de puro sentir tentados, por exemplo, em pintura, pelo cubismo, não resultaram em nada de viável, nem mesmo de inteligível.

B. **Duração da sensação**

100 A sensação parece instantânea, porém numerosas experiências mostram que não o é. Daí os ensaios que têm sido feitos para medir a sensação.

1. **Dificuldades da medição.** Nenhuma objeção de princípio pode ser oposta à medida da duração das sensações. Mas o empreendimento comporta grandes dificuldades práticas. A principal é que é *impossível dissociar e isolar perfeitamente os elementos psíquicos que compõem o fenômeno global da sensação,* e que variam consideràvelmente de um indivíduo para outro. Outra dificuldade importante, prende-se ao fato de, por assim dizer, ser *impossível determinar de maneira matemàticamente precisa o ponto exato do tempo em que há sensação,* isto é, apreensão de uma qualidade sensível dada. Em qualquer hipótese, as medidas nunca serão senão aproximadas.

2. **Método de medição.** O método consiste aqui em produzir uma excitação qualquer (côr, letra, desenho, ruído, etc.) diante de um sujeito que, por um sinal convencionado, avisa que sente a excitação. Para isso emprega-se um aparelho que registra automàticamente o instante da excitação e o da reação. A diferença entre os dois tempos marca a duração da sensação, isto é, ao mesmo tempo da excitação e da impressão orgânica, — do pensamento da reação a fornecer, — e da execução desta.

101 3. **Os diferentes tempos.** Tentou-se precisar os resultados obtidos pelo método global, distinguindo e procurando medir os diferentes tempos que formam a duração total de uma sensação.

a) Tempo de reação simples. Assim se chama ao *tempo compreendido entre a excitação e a reação,* sendo esta realizada nas condições mais próximas possíveis da instantaneidade. Tem-se, assim, o "tempo de sensação" mais aproximado. Porém, nesse processo de reação simples, podem-se achar várias causas de variação. Primeiro e em geral, é evidente que o tempo de sensação depende do grau de atenção do sujeito, bem como do seu estado geral de saúde, da sua idade, etc. Doutra parte, a própria atenção pode aplicar-se especialmente quer à excitação, quer ao movimento de reação a produzir (palavra a pronunciar, toque a acionar, etc.). No primeiro

caso (tempo sensorial), o tempo de sensação é mais longo (cêrca de 0"19) do que no segundo caso (tempo muscular), que mais se aproxima do puro reflexo (cêrca de 0"14).

A questão do tempo de reação foi suscitada pela primeira vez pelos astrônomos. «Desde 1795», escreve M. PIÉRON (*Psychologie expérimentale*, pág. 7), «o astrônomo de Greenwich, Maskeleyne, observava erros individuais na anotação de uma simultaneidade entre a posição aparente de uma estrêla em relação ao fio da luneta e uma batida de pêndulo. Em 1820, BESSEL estudou sistemàticamente essa «equação pessoal» devida às dificuldades de apreciação da simultaneidade entre as impressões heterogênas. Quando, para evitá-las, se registrou, por uma reação gráfica, a passagem aparente da estrêla por trás do fio, apareceram novos erros, ligados ao atraso, sôbre a estimulação sensorial, do movimento combinado: o estudo dos «tempos de reação», consoante a expressão de Exner (1879), era abordado».

b) *Tempo de reação complexa*. É o *tempo exigido para uma sensação determinada por uma excitação que requer um certo discernimento*. Tratar-se-á, por exemplo, num desfile de côres, de reagir sòmente à terceira côr projetada. Deve, pois, o sujeito discenir o estímulo, escolher a reação a produzir (aqui, o nome da côr) e realizar essa reação (a saber, pronunciar o nome). O tempo de reação simples acha-se, pois, com isso, aumentado de outro tanto: êsse aumento vai de 0"03 a 0"10, aproximadamente.

c) *Tempo de associação*. É o *tempo necessário para associar uma excitação com um conteúdo, sensorial ou intelectual*, que lhe está ligado no sujeito (por exemplo, para traduzir uma palavra francesa em inglês).[14] Êsse tempo pode variar entre 0"6 e 1"5.

Bem entendido, êsses tempos não sòmente são meras aproximações bastante artificiais, mas também quase só têm valor ordinal (*39*). Põem sobretudo em evidência o fato de as reações serem tanto mais rápidas quanto o sujeito estiver, de uma parte, mais disposto e mais exercitado, e, de outra parte, mais atento. Afinal de contas, essas experiências quase só têm interêsse para a psicologia individual.

§ 2. QUALIDADES SENTIDAS (SENSATA)

102 1. **O problema.** O problema das qualidades sensíveis já foi formulado em Cosmologia (*I, 339*), onde fomos levados a concluir pela objetividade delas, mas sem estarmos em condições de lhes definir a natureza psicológica. Trata-se, pois,

[14] Supõe-se, naturalmente, que o sujeito conhece perfeitamente as duas línguas.

agora de procurar saber *o que são as qualidades sensíveis precisamente enquanto experimentadas e sentidas* pelo sujeito. Há aqui duas respostas possíveis, uma que considera a qualidade sentida como um dado simples e irredutível, e outra que a tem por um complexo de elementos simples.

2. **Atomismo associacionista.** Na concepção da TAINE e de SPENCER, a sensação consciente nada mais é do que uma soma de pequenas sensações inconscientes, as quais, por sua vez, se reduzem a fenômenos nervosos elementares determinados pela excitação. A qualidade sensível não é, pois, objetivamente falando, senão puro movimento, e, enquanto sentida, puro epifenômeno. W. JAMES traduz esta teoria sob a forma esquemática seguinte (fig. 7):
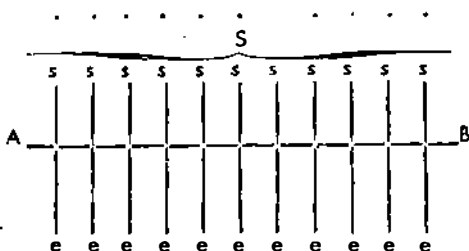
Fig. 7. Esquema da Teoria Associacionista da Sensação.

AB = *limiar da consciência;* c = *excitação;* s = *choques nervosos;* S = *sensação global que aparece única. Por cima de* AB: *processos conscienciais; por baixo de* AB: *processos físicos.*

Como provas disso, alegam-se os casos, bem conhecidos, em que se obtém uma sensação simultânea por meio de sensações sucessivas: as côres espectrais do disco de Newton, ao girarem ràpidamente, dão a sensação de branco; as contrações sucessivas de um músculo por efeito de descargas elétricas dão, quando essas descargas se sucedem ràpidamente, um sensação única de contração contínua, etc.; assim como os casos em que se obtêm sensações aparentemente simples com elementos múltiplos dados simultâneamente: os sons simples compor-se-iam, de fato, de uma nota fundamental e de seus harmônicos, etc.

Êstes fatos, que são certos, de modo algum provam a composição do *sensatum,* como tal, mas ùnicamente a da excitação. *A tese atomística* (ou genetista) *evidentemente confunde o fato psíquico da sensação com o fato físico da excitação. O sensatum* "branco" resulta do movimento do disco de Newton, isto é, de uma excitação especìficamente diferente da que

é produzida pelas côres tomadas uma a uma, e, de modo algum, da adição de seus excitantes singulares. O ruído das fôlhas na floresta compõe, como conjunto, um excitante fisiológico que absolutamente não é a soma dos ruídos elementares. Quanto à noção de epifenômeno, viu-se acima *(13)* quão pouco inteligível ela é.

3. Simplicidade e complexidade das sensações.

103 *a) Simplicidade das sensações como qualidades.* É, pois, na concepção *nativista* que nos devemos alinhar, quer dizer, *é preciso ter a qualidade sentida por absolutamente original e simples.* Podemos decompor-lhe o processo de formação em condições físicas e fisiológicas, mas não a sua essência, que é irredutível e simples, o que equivale a dizer que, na sua diversidade e multiplicidade, as qualidades sensíveis devem ser aceitas como dados primeiros indecomponíveis e indefiníveis.

b) Complexidade das sensações como blocos sensíveis. A simplicidade das qualidades sensíveis não exclui a *complexidade de fato das sensações,* neste sentido que estas nos são dadas como conjuntos em que se misturam e se modificam recìprocamente, pela sua própria combinação, as múltiplas qualidades fornecidas pelos nossos diferentes órgãos sensoriais. A criança recém-nascida necessita de tôda uma aprendizagem para ordenar pouco a pouco o caso confuso de suas sensações. No decorrer da vida somos também constantemente obrigados, segundo o curso das nossas preocupações e interêsses, a dissociar as sensações que sobrevêm sob forma de blocos confusos. Sabe-se por experiência (caso do doente que procura expor ao médico seu mal-estar) o quanto êsse trabalho é difícil quando se trata de sensações orgânicas.

Esta discussão, ao afirmar que a qualidade, como tal, é especìficamente distinta dos seus componentes ou elementos (nisto mesmo é que ela é «simples»), demonstra que é absurdo pretender compor ou decompor a qualidade sensível, à maneira do atomismo associacionista. *Compor passo a passo a qualidade sensível é impossível, visto que, por definição, essa qualidade só existe uma vez composta.* Do mesmo modo e pela mesma razão, é impossível decompor, quer dizer, distribuir nos seus elementos, a qualidade sensível, visto que a operação teria como resultado imediato suprimir a qualidade. Para que a qualidade sensível exista, nota muito bem R. Ruyer, «é preciso que haja um salto, uma aparição brusca, algo de original e ao mesmo tempo de simples, onde, no mínimo, não se possa apreender nenhum elemento. Se se pudesse remontar indefinidamente à além da sensação, é que não teríamos nenhuma existência real, e nos confundiríamos com todo o conjunto dos sêres».[15]

---

[15] R. RUYER, *Esquisse d'une philosophie de la structure,* Paris, 1930, pág. 129.

4. **Relatividade das sensações.** O próprio fato de as sensações se associarem e se combinarem entre si confere-lhe uma espécie de relatividade. Com efeito, *a sensação depende, ao mesmo tempo na sua qualidade e intensidade, das que a precedem e das que a acompanham.* Experimenta-se uma sensação de obscuridade passando-se do pleno sol para um aposento normalmente iluminado, e uma sensação de calor ao mergulhar uma mão fria na água apenas tépida. Depois de uma comida açucarada, o que se bebe parece amargo. Conhecem-se igualmente os efeitos de perspectiva, os contrastes de côres (simultâneos e sucessivos), etc.

Por outro lado, *as sensações são ainda relativas ao estado dos órgãos sensoriais e ao estado fisiológico geral.* Conhecidos são os distúrbios que certas drogas produzem na percepção das qualidades sensíveis, e também quanto o estado geral, afetivo e físico, influi sôbre a nossa visão do mundo. Não é simplesmente por metáfora que se afirma que a tristeza descora os objetos.

«Relatividade das sensações» não quer significar «subjetividade». O aposento sem calefação em que penetro num dia de grande frio é quente, porém está frio para meu amigo Pedro, que ali se acha há uma hora. Certamente, o termômetro, que marca 5 graus, poderá pôr-nos de acôrdo, não no terreno da sensação, e sim no plano absolutamente neutro e abstrato da ciência, em que não existe nenhum centro de referência privilegiado, ou (o que vem a dar no mesmo) em que todos os centros de referência se equivalem rigorosamente. Na realidade, a sensação está sempre compreendida numa estrutura, que é um sistema de relações entre objetos diferentes. Sua objetividade só pode, pois, definir-se em função dessa estrutura. Dêste ponto-de-vista, a «relatividade da sensação» significa sòmente que um *objeto* pode ser constituído de tal ou tal maneira, conforme a estrutura de conjunto em que êle está incluído (estrutura que eu mesmo determino por minha própria relação às coisas), e que variará com essa estrutura, da qual é função. Dêste ponto-de-vista, «os diferentes fenômenos sensoriais», escreve GOLDSTEIN (*loc. cit.*, pág. 227), «aparecem como estruturações diferentes do organismo total». Generalizando, dir-se-ia que todos os objetos da nossa percepção são função da estrutura global do mundo, pelo fato de serem necessàriamente dados «sôbre o próprio mundo».

ART. IV. *AS DIVERSAS SENSAÇÕES*

§ 1. PRINCÍPIOS DE DISTINÇÃO

A. **Sentidos externos e sentidos internos**

104 1. **Número dos sentidos.** A diversidade qualitativa das sensações nunca estêve em questão. Mas o número dos sentidos e das sensações parece haver aumentado com as investi-

gações de psicofisiologia, quer dizer, tem-se acreditado descobrir, por diferenciação de órgãos sensoriais, sentidos específicos que outrora não eram distinguidos. Com efeito, os antigos só conheciam *cinco sentidos externos:* tato, gôsto, olfato, ouvido e vista, porque só distinguiam cinco órgãos sensoriais externos. Serão realmente mais numerosos êsses órgãos sensoriais? É o que afirmam certos psicólogos modernos, partindo do princípio de que, para admitir a existência de um sentido específico, é necessário e suficiente que se lhe possa consignar um excitante, um órgão e uma modalidade próprios.

Todavia, cumpre observar que, se a existência de um órgão especial é um indício de sensação especìficamente distinta, uma mesma espécie de sensação poderia ter vários órgãos. Portanto, *o princípio de distinção mais seguro é o que se funda na distinção dos objetos dos sentidos ou na natureza das sensações.* Dir-se-á, pois, que duas sensações são especìficamente distintas quando aparecer impossível passar de uma à outra (por exemplo, do azul ou do verde ao quente, do resistente ao luminoso) por transição contínua. Diz-se, nesse caso, que as sensações diferem de modalidade. Quando a transição contínua é possível, elas diferem sòmente em qualidade (ou grau).

105 2. **Sensibilidade superficial e sensibilidade profunda.** Falam os modernos de sentidos externos e de sentidos internos, para distinguir os sentidos que se referem a objetos ou qualidades externas, dos que concernem a sensações intracorporais (ou orgânicas). Pode-se conservar esta nomenclatura, que se tornou comum. Não deixa ela, porém, de se prestar a confusão.

Com efeito, os antigos davam o nome de sentidos internos a outras coisas. Êstes sentidos, que definiam como sentidos com órgãos internos, e dependentes, em seu exercício, da ação dos sentidos externos, eram, segundo êles, em número de quatro: o sentido comum ou consciência sensível, função de comparação e de unificação dos dados dos sentidos externos; a imaginação, poder de reproduzir as imagens dos objetos anteriormente percebidos; a estimativa ou instinto, sentido do útil e do nocivo; e a memória sensível, faculdade de conservar as impressões sensíveis. É certo que essas funções merecem ser chamadas sentidos internos com mais razão do que êsses aos quais a psicologia moderna dá êsse nome. Porque é fato que os "sentidos internos" da psicofisiologia se reduzem ao tato interno (ou cenestesia), que está em continuidade com o tato externo e dêle não difere especìficamente. Em vez de sentidos internos e sentidos externos, melhor seria, pois, distinguir uma *sensibilidade superficial* (os cinco sentidos e o sentido

térmico) e uma *sensibilidade profunda* (cenestesia ou tato interno).

B. Diversos grupos de sensíveis

106 1. **Sensível por si e sensível por acidente.** Esta distinção correspondende à distinção moderna da sensação pura e da percepção. *O sensível próprio é aquêle que o sentido percebe em razão dêle mesmo* (por exemplo, a côr da laranja); *o sensível por acidente é o próprio objeto, revestido das qualidades sensíveis* (a laranja).

2. **Sensível próprio e sensível comum.** O sensível por si pode ser *próprio, quando especifica especialmente um sentido* (como objeto formal): assim a luz e a côr para a vista; ou *comum, quando é objeto secundário de vários sentidos.* Os sensíveis comuns são o movimento local, o espaço (distância, figura, relêvo) e a duração.

107 3. **Qualidades primárias e qualidades secundárias.** Já indicamos o sentido e a história desta distinção *(I, 338)*, que corresponde quase exatamente à divisão em sensíveis próprios e sensíveis comuns, mas que traduz sobretudo uma concepção mecanística das qualidades. Só as qualidades primárias (extensão, figura e movimento) serão objetivas e reais, sendo as outras, ao contrário, "subjetivas". Êste ponto-de-vista é pelo menos o de DESCARTES, porquanto outros filósofos (como BERKELEY) quiseram subjetivar também as qualidades primarias.

4. **Qualidades distintas e qualidades confusas.** As sensações são *tanto mais distintas quanto mais representativas, e tanto mais confusas quanto mais elementos afetivos contêm.* Por isso, diziam os antigos que a vista é o mais intelectual (ou o mais nobre) dos sentidos. As investigações psicofisiológicas demonstram, com efeito, que a vista pode distinguir mais de um milhão de côres, sem falarmos das formas e dos relevos, cuja percepção lhe toca em parte importante. É, pois, um sentido eminentemente analítico. Ao mesmo grupo pertencem, pôsto que em graus menores, o tato externo e o ouvido. Pelo contrário, o tato interno, o gôsto e o olfato dão sensações confusas, com caracteres afetivos predominantes.

5. **Sensível imediato e sensível mediato.** Deve-se distinguir entre sensível imediato e sensível mediato? Certos psicólogos contemporâneos (GREDT, J. DE LA VAISSIÈRE), arrimandose aos estudos da psicofisiologia moderna, propuseram distinguir no sensível (próprio ou comum) um sensível imediato, que

seria a ação do excitante físico, tal como ela se exerce ao contato do órgão sensorial (assim a ação dos raios luminosos sôbre a retina),[16] e um sensível mediato, que seria a qualidade sensível externa conhecida por efeito do excitante físico (assim a superfície colorida de onde provêm os raios luminosos).

Esta teoria encerra muitas dificuldades. Por um lado, fracassa ao explicar o fato experimentalmente certo da união do sentido com o sensível, visto que, por essa teoria, a imagem presente no sentido torna-se um verdadeiro intermediário entre o sentido e o objeto. Por outro lado, ela afirma que o sensível é sempre apreendido no próprio corpo e como contíguo ao órgão. A experiência não parece favorecer esta concepção. *Parece, pois, que todo sensível é, como tal, imediato.*

108 6. **Estímulos mediatos e estímulos imediatos.** A distinção que acabamos de criticar poderia ter valor se se falasse, não de *sensíveis* mediatos e imediatos, mas de *estímulos* mediatos e imediatos. Por exemplo, na visão de um objeto distinguir-se-ão legìtimamente os raios luminosos refletidos pelos objetos até a retina (*estímulos imediatos ou próximos*) e o próprio objeto que reflete os raios luminosos (*estímulo mediato ou remoto*). Os estímulos intermediários, por definição mesmo, não são o objeto: sua estrutura é diferente da do objeto, e a percepção não versa sôbre êles, mas sòmente sôbre o objeto, que, portanto, é o único sensível e, enquanto objeto, o único têrmo do ato perceptivo.

Bem viram isso os psicólogos da Gestalt *(42)* (cf. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, 1936, pág. 75). Porém suas condições vão muito mais longe: a distinção dos estímulos imediatos leva-os a proporem uma teoria da percepção que procede claramente das concepções atomísticas, justamente reprovadas, aliás. Com efeito, tôda a sua argumentação consiste em frisar que os estímulos imediatos não são unívocos (ou idênticos) aos objetos e não lhes reproduzem tôdas as propriedades essenciais (cf. KOFFKA, *loc. cit.*, págs. 80-84; P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris, 1937, pág. 47), e que, portanto, êles não podem explicar a percepção dos objetos ou formas. Mas isso implica lògicamente o postulado de que, para ser objetiva, a percepção deveria reduzir-se adequadamente à ação dos estímulos imediatos. Ora, é justamente

---

[16] Cf. GREDT, "Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible", *in Revue Thomiste*, 1922, pág. 342: "A côr recebida no ôlho pelas ondas luminosas que tocam imediatamente a retina, o som a vibrar na membrana basilar em contato imediato com o nervo acústico, os corpúsculos odoríferos a penetrarem até a membrana pituitária, a matéria dissolvida pela saliva que chega até as extremidades do nervo gustativo, a pressão das partes subcutâneas ao nível dos corpúsculos táteis, eis os verdadeiros objetos dos nossos sentidos". Cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *Philosophia naturalis*, Paris, 1912, n.º 136.

disso que se trata! Esta questão o associacionismo resolvia-a pelo epifenomenismo. A psicologia da forma adota uma solução do mesmo gênero, recorrendo às propriedades do meio fisiológico. Mas a questão está mal formulada. Trata-se de um dêsses pseudo-problemas que pululam em fisolofia. Ao estudarmos a percepção, veremos que *esta se explica ao mesmo tempo pêlo jôgo das excitações sensoriais e pela finalidade própria do ato perceptivo,* que consiste em fazer-nos apreender objetos e todos, e não qualidades distintas e autônomas. Os gestaltistas bem viram que os estímulos imediatos estão ordenados à percepção, quer dizer, são meios e não objetos. Mas não compreenderam que, por isso mesmo, *os estímulos não têm de ser unívocos aos objetos, e que, por mais diferentes que êles sejam dos objetos, podem condicionar uma percepção perfeitamente objetiva dêstes.*

§ 2. OS DIFERENTES SENTIDOS

A. O gôsto

109 1. **Excitante.** São as *substâncias sápidas diluídas na bôca.* A diluição é necessária para que haja sensação. Sua introdução na bôca determina a secreção da glândula submaxilar.

2. **Órgão.** São as *papilas caliciformes, fungiformes e coroliformes* que terminam o nervo gustativo e recobrem a mucosa lingual.

3. **Objeto.** O gôsto tem por objeto os *sabores,* que se dividem em *ácido, amargo, doce e salgado.* As sensações dos sabores acham-se de fato misturadas a sensações térmicas, táteis, dolorosas, olfativas, que modificam de maneira mais ou menos profunda a percepção dos sabores. Quando tem de engolir um remédio desagradável ao gôsto, a criança sabe muito bem que lhe atenuará o amargor tapando as narinas. Sabe-se também como as dentaduras diminuem a sensibilidade aos sabores, sem suprimirem as sensações táteis e térmicas.

A questão que se propõe é de saber se os sabores fundamentais representam modalidades distintas, ou sòmente qualidades ou graus distintos. A tendência é para considerá-los como sensações especìficamente distintas (ou modalidades), e, por conseqüência, para dividir o sentido do gôsto em *quatro sentidos parciais.* Efetivamente, não se descobre *nenhuma passagem contínua de um a outro.* Por outra parte, as experiências parecem provar que *a cada sensação fundamental correspondem papilas funcionalmente diferenciadas e especializadas:* as caliciformes só reagem ao amargo; as 150 fungiformes só dão sensações táteis e térmicas. Enfim, *certos agentes aumentam e outros diminuem a sensibilidade a um dos sabores:* a estricnina aumenta a sensação de amargor, a cocaína suprime-a.

As sensações sápidas dão lugar à *localização subjetiva* (ponto onde se produz a sensação), e também (em razão das sensações táteis concomitantes) à *localização objetiva* (lugar onde se acha o objeto sentido).

B. O olfato

110 1. **Excitante.** São as *partículas odorantes* transportadas, pelo ar inspirado, ao contato da mucosa nasal.

2. **Órgão.** As sensações olfativas têm a sua sede nas fossas nasais, e têm por órgão os *bastonetes olfativos* que tapizam em ca-

cho o epitélio cilíndrico e vibrátil da mucosa nasal, à altura do corneto superior no homem e, em maior extensão, nos quadrúpedes.

3. **Objeto.** São os *odores*, cujo número é ilimitado, e que parecem inclassificáveis.[17] De fato, só se pode defini-los claramente mediante referência aos excitantes físicos (odores de rosa, de violeta, etc). Pode-se supor que todo corpo emite um odor; mas *a sensibilidade aos odores é extremamente variável*, do homem, em quem ela é relativamente pouco extensa, aos animais, em que é muito mais extensa e intensa, tendo o olfato para êles, como tem, grande importância.

A *localização objetiva* é muito imperfeita, e requer o concurso da vista e do tato. Todavia, a sensação olfativa inclui em si uma certa indicação e, por isso mesmo, certa percepção de espaço, visto seus dados desempenharem papel considerável nos animais (cão de caça). Quanto *à localização subjetiva*, esta se faz por intermédio das sensações sápidas e táteis concomitantes.

C. O ouvido

111 1. **Excitante.** O excitante físico é constituído pelas *vibrações aéreas* recebidas pelo ouvido externo e levadas, pelo ouvido médio, até ao ouvido interno.

2. **Órgão.** O órgão próprio do ouvido é constituído, no ouvido interno, pelas *células ciliadas do órgão de Corti*, nas quais se expande o nervo auditivo. A membrana basilar que traz o órgão de Corti é estriada transversalmente por cêrca de 6.000 fibras, que crescem regularmente à maneira das cordas de uma harpa. O órgão de Corti é composto de 3.000 arcadas.

3. **Objeto.** São os ruídos e os sons, tradução das vibrações sonoras. Os ruídos correspondem a vibrações irregulares; os sons musicais, a vibrações regulares e cadenciadas. Geralmente, ruído e sons são dados juntos: a arte musical procura obter sons tão puros quanto possível.

Distinguem-se nos ruídos, e sobretudo nos sons, três elementos: intensidade, altura e timbre. A *intensidade* depende da amplitude ou fôrça das vibrações. A *altura* depende da freqüência ou número de vibrações num tempo dado. Estas são perceptíveis entre cêrca de 30 por segundo para os sons graves (limiar primitivo) e mais ou menos 3.000 por segundo para os sons agudos (limiar máximo). A gama musical é uma escala de sons que só abrange um pequeno número dessas alturas, distribuídas em oitavas de 12 notas cada uma. Finalmente, o *timbre* (que é como a côr do som) depende da superposição do som fundamental (o som mais grave) e dos harmônicos mais agudos, cujas freqüências estão em relações simples e definidas com o som fundamental. Os harmônicos variam conforme a fonte sonora: sons da mesma intensidade e da mesma altura (nota

---

[17] Tentou-se agrupar os odores em famílias distintas. e distinguiram-se os grupos etéreos, ambrosíacos, caprílicos, aliáceos, nauseabundos, repelentes etc. Mas, de um lado, cada um dêsses grupos define complexos de odores mais pròpriamente do que odores elementares, e, de outro lado, certos grupos (nauseabundos e repelentes) referem-se não a odores, mas às reações que êstes provocam.

dada pelo órgão e mesma nota dada pela voz humana) têm timbres diferentes.[18]

O ouvido *é ao mesmo tempo mui sintético e muito analítico.* Pode somar um grande número de sensações simultâneas, e, sobretudo, ligando os sons sucessivos, produz o sentimento de contínuo sucessivo ou de duração. Ao mesmo tempo, abstrai da massa sonora os sons que interessam ao ouvinte.

Por si mesma, a audição não proporciona localização nem objetiva nem subjetiva, mas, graças a uma educação espontânea e adquirida, maravilhosamente desenvolvida em certos animais, permite apreciar a maior ou menor proximidade e a direção da fonte sonora, e, com isso, contribui grandemente para a percepção do espaço.

D. A vista

112 1. **Excitante.** São as vibrações luminosas que chegam à retina, com suas determinações de intensidade *(claridade)* e de qualidade *(côr),* e suas direções respectivas.

2. **Órgão.** A vista tem por órgão as *terminações do nervo óptico* que tapizam o fundo do globo ocular sob a forma de cones e de bastonetes. Supõe-se que os cones são especialmente sensíveis às côres e os bastonetes à claridade, o que explicaria o fato de certos animais (galinhas e serpentes) cuja retina carece de bastonetes deitarem-se ao cair da noite, e outros, desprovidos de cones (coruja) levantarem-se com a noite.

Os fisiólogos distinguem na retina *três sensibilidades cromáticas ou três côres fundamentais: vermelho, verde, violeta,* cuja mistura dá o branco, e cujas diversas combinações dão tôda a gama das côres. Essas côres fundamentais teriam por órgãos especializados três espécies de cones (teoria de Young e Helmholz). Esta teoria explicaria bastante bem a *discromatopsia,* p. ex. o daltonismo, em que a sensação de vermelho não existe, por ausência dos «cones vermelhos» e sua substituição pela côr complementar (verde). A objeção tirada da *acromatopsia* (cegueira às côres, com visão clara do branco) não é de molde a infirmar a teoria de Young, em que os bastonetes aparecem como sensíveis à luz incolor (ou claridade).

Ainda há razão para levar em conta o *jôgo tão complexo dos músculos e aparelhos de adaptação* (contrações das pálpebras, dos músculos ciliares, orbiculares, etc.) que produzem as sensações orgânicas pelas quais se opera a localização dos objetos da visão.

113 3. **Objeto.** O objeto imediato é *a luz com suas determinações,* a qual nos é dada como uma extensão iluminada imediatamente exterior ao órgão da visão, sem que se possa precisar a natureza exata dessa exterioridade, isto é, definir se a extensão iluminada é tangente à retina ou exterior ao corpo. Esta precisão resulta de experiências diversas, em que intervêm outros dados sensíveis (sobretudo de natureza tátil: imagem tátil do relêvo, deslocamento da mão ou do corpo no espaço em direção ao objeto iluminado, contrações musculares do ôlho, etc.), e de um aprendizado mais ou menos laborioso.

---

[18] Cf. CH. LALO, *Eléments d'une esthétique musicale scientifique,* 2a ed., Paris, 1939, págs. 57-77.

A luz, como se viu, comporta claridade e côr. *A intensidade corresponde à amplitude das vibrações luminosas* (achando-se estas definidas de maneira mui diversa segundo as teorias físicas: hipóteses da emissão de NEWTON, da ondulação de FRESNEL, teoria electromagnética de MAXWELL, teoria dos fótons de EINSTEIN-DIRAC, mecânica ondulatória de HEISENBERG, de BROGLIE: *I, 365*). A altura, proveniente da freqüência das vibrações, produz as qualidades luminosas ou côres, que se dividem em fundamentais (vermelho — verde — violeta) e complementares, cujo número perceptível chegaria ao milhão. (Psicològicamente, como se viu *(103)*, só há côres simples, sendo a sensação, como tal, sempre um fenômeno simples e indecomponível, sejam quais forem as complexas condições físicas e fisiológicas de sua realização.)

Notemos, enfim, que *a visão por si mesma não supõe localização subjetiva.* Salvo o caso de sensações musculares ou dolorosas ligadas à visão, esta não fornece outra sensação a não ser a do objeto visto (extensão luminosa ou cromática). O órgão e o sentido, como tais, de alguma sorte ignoram-se a si mesmos.

E. **O tato**

114 O tato é o mais complexo de todos os sentidos, isto é, é aquêle que proporciona juntas mais sensações diversas. Os antigos atribuíam-lhe a um tempo a percepção das resistências e a das temperaturas, e o senso comum inclina-se na mesma direção, atribuindo-lhe todo o conjunto das sensações orgânicas, bem como as sensações de pêso, resistência, calor, movimento, esfôrço. A psicofisiologia moderna tem-se esforçado sobretudo por distinguir nesse conjunto heterogêneo sentidos especìficamente distintos, mediante a discriminação de órgãos funcionalmente diferenciados. A questão é saber se essas distinções são tôdas igualmente justificadas.

1. **Sentido térmico.** Por diversas experiências chegou-se a isolar *pontos sensíveis ao frio* e *pontos sensíveis ao calor.* Explora-se a pele com uma ponta de metal, e observam-se pontos onde se produz uma sensação de frio; do mesmo modo, com uma ponta ligeiramente aquecida distinguem-se pontos sensíveis ao calor, diferentes dos pontos sensíveis ao frio e menos numerosos do que êstes. Verifica-se também que, em certos casos patológicos, a sensibilidade à temperatura sobrevive ao desaparecimento da sensibilidade à resistência. Enfim, parece que essa sensibilidade tem por órgão os corpúsculos de Meissner e de Ruffini.

Fig. 8. Compasso que serve para medir o limiar tátil da sensação de distância.

Pode-se, portanto, admitir que *há razão para considerar a sensibilidade às temperaturas como formalmente distinta da sensibilidade à pressão e à resistência,* por não haver possibilidade de passagem de uma às outras, e os órgãos parecerem distintos. Em com-

pensação, *as sensações de frio e de calor só diferem qualitativamente*. A distinção entre pontos sensíveis ao frio e pontos sensíveis ao calor absolutamente não prova o contrário: trata-se sòmente, ao que parece, de pontos de sensibilidade fraca num e noutro sentido (quer dizer que os pontos sensíveis ao frio são apenas mui poucos sensíveis ao calor, e inversamente), porquanto se pôde verificar (ALRUTZ) que, para temperaturas de 45° a 49°, os pontos sensíveis ao frio são impressionados como os pontos sensíveis ao calor.

115 2. **Sentido muscular.** Sob êste nome reúne-se uma quantidade de sensações e de percepções: contato simples, pressão, movimento dos membros (sensações cinestésicas), pêso, resistência, esfôrço, atitude, equilíbrio, orientação, cenestesia. Devem-se distinguir nesse conjunto sentidos especificamente diferentes, com órgãos especializados?

a) Contato. O contato puro consiste numa *ação mecânica que se exerce, sem pressão, sôbre a pele*. A sensação de contato tem por órgão, ao que parece, na periferia os corpúsculos dérmicos de Krause, e no interior as terminações nervosas dos músculos e das cápsulas articulares. Os corpúsculos dérmicos estão repartidos um pouco por tôda a pele, e abundam sobretudo nas regiões desguarnecidas de pêlos, embora de maneira muito desigual segundo as regiões. Várias são dotadas de grande sensibilidade tátil (ponta da língua, polpa dos dedos, etc.).[19] A sensibilidade tátil é sobretudo diferencial, e só fracamente qualitativa.

O objeto próprio dessa sensibilidade é a *resistência, com suas determinações qualitativas* (dura ou mole, lisa ou rugosa). Todavia, *jamais se percebe resistência pura, mas sòmente uma extensão resistente*, que é o objeto mediato da sensibilidade tátil. A extensão resistente ou objeto externo não é percebida como exterior por simples efeito do contato, mas sim pelo jôgo de experiências tidas nos diversos sentidos.

O contato permite ao mesmo tempo a localização objetiva e a localização subjetiva.[20]

116 *b) Esfôrço.* O contato pode ser passivo (choque, pressão ou resistência externa) ou ativo (palpação, por exemplo, ou ato de apertar na mão um objeto). Por vêzes houve quem quisesse distinguir aí duas espécies diferentes de sensações, definindo o contato ativo como um *sentido específico do esfôrço*, pelo qual tomaríamos

---

19 O estesiômetro de WEBER, mostra que o afastamento das duas pontas do compasso, para produzir duas sensações distintas, deve ser de 0,016 m no dorso da mão, quando 0,001 m basta na ponta da língua (fig. 8).

20 J. LEFÈVRE (*Manuel critique de biologie*, pág. 815) propõe que se admita um "sentido (mais ou menos consciente) do tônus muscular", dependente principalmente da sensibilidade periférica, e pelo qual o sujeito sentiria e apreciaria a sua fôrça vital. Em abono desta concepção poder-se-ia fazer notar que os animais separados de tôda influência externa (por escuridão, silêncio e imobilização) caem numa espécie de torpor. No mesmo sentido, observaram-se (FÉRON, LAFOURGUE) casos de torpor incoercível em indivíduos acometidos de anestesia cutânea. Será, porém, que êstes casos justificam o recurso a um sentido especial? Ao que parece, êles provam sòmente que a atividade geral e a cenestesia dependem em grande parte dos estímulos externos das reações que provocam.

consciência imediata da nossa atividade e, por êsse próprio fato, do nosso eu (MAINE DE BIRAN, BAIN).

A sensação de esfôrço é explicada de maneira todo diferente pela *teoria periférica* (W. JAMES), segundo a qual o esfôrço não é aprendido em si mesmo como uma realidade *sui generis*, mas sim como o *efeito sintético do conjunto das sensações cutâneas, das articulações e das contrações musculares.* Seria, pois, uma sensação passiva, como tôdas as outras sensações.

A esta teoria outros psicólogos (MÜLLER, WUNDT) objetam que a sensação de esfôrço é não de origem periférica, mas central. Nessa teoria, poderia ela ser definida como uma *sensação de inervação*, isto é, como dando consciência das descargas nervosas motoras vindas dos centros corticais.[21] Como prova aduzem o fato de que os paralíticos, desprovidos de sensações periféricas, teriam ainda a sensação de esfôrço, que nêles só poderia ser central. O sentido do esfôrço achar-se-ia, assim, isolado das sensações periféricas, que o acompanham, mas não o constituem.[22]

Apesar de tudo, a teoria central parece infundada. Com efeito, de um lado não há sensações de inervação: não temos nenhuma consciência distinta do influxo nervoso.[23] Ademais, as sensações chamadas ativas só se distinguem das passivas em grau: quando há esfôrço, a impressão de tensão é simplesmente maior nas articulações e nos músculos. Enfim, o abalo produzido num músculo pela excitação elétrica produz uma sensação mais ou menos semelhante à de um movimento voluntário. Em suma, não há consciência pura de atividade fora do império voluntário, que é não uma sensação, mas, como o faz notar JAMES, um «feeling» ou sentimento, isto é, aqui, um fenômeno mental. *A sensação de esfôrço, isolada da volição e das «imagens motoras»* (antecipação das resistências e da energia motora a fornecer), *reduz-se a um complexo de sensações cutâneas, articulares e musculares.*[24]

117 c) *Pêso.* As sensações de pêso, dadas no ato de levantar ou de sopesar um pêso, reduzem-se igualmente a um complexo de sensações de pressão e de esfôrço.

d) *Atitude.* Temos todos a sensação das posições relativas das partes do corpo. Essas sensações são mais ou menos imediatas para as partes em posição relativa estável, e a distinção das partes resulta, sem nenhum movimento, das sensações tegumentares pro-

---

[21] Ulteriormente, WUNDT substituiu essas sensações de inversão por uma espécie de consciência pré-perceptiva ou premunitória dos movimentos a executar, e consistente em sensações periféricas (*Physiologische Psychologie*, t. III, págs. 284 e segs.).

[22] Os partidários da teoria central citavam a experiência de STRÜMPEL: êste fisiólogo imobilizava uma das mãos no gêsso e verificava que, se se quiser mexer a mão aprisionada, experimenta-se uma sensação pura de esfôrço. Mas isto nada prova. JANET observa, com justa razão, que "a mão pode mover-se na sua própria pele", e que imagens musculares são associadas à vontade de mover o membro imobilizado.

[23] Êsse ponto foi bem focalizado por WOODWORTH (*Mouvement*, tradução francesa de DOIN, 1903, págs. 35 e segs.), em seguida a experiências negativas concludentes.

[24] Cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, págs. 69-72.

duzidas por um mesmo excitante. Se as partes são móveis (as mãos, por exemplo), as sensações cutâneas permitem a distinção das partes, mas não a determinação de suas posições relativas, sendo esta determinação o resultado das sensações articulares e musculares conjuntas (por exemplo, da pressão de uma das mãos pela outra).

e) *Equilíbrio e orientação.* A sensação de equilíbrio é a percepção da atitude total do corpo relativamente à vertical. Temos consciência de estar de pé ou deitados, inclinados para adiante ou para atrás, etc. Donde os movimentos compensadores que constantemente executamos para mantermos ou reencontrarmos o equilíbrio e evitarmos as quedas. A essas sensações prendem-se as da orientação, pelas quais somos advertidos das diferentes direções em que nos colocamos relativamente ao nosso ponto-de-partida. Sabe-se o quanto essas sensações de equilíbrio e de orientação são precisas e sutis em certos animais (peixes, gato, cão, cavalos, aves migratórias).

Acreditou-se (Élie de Cyon) descobrir um órgão especial para essas sensações, a saber: os canais semicirculares, o utrículo e o sáculo do ouvido interno, que outrora eram considerados como órgãos secundários do ouvido. As variações de nível da endolinfa contida nos canais semicirculares e, por êsse mesmo fato, da posição dos otólicos do utrículo e do sáculo, variações que obedecem às leis da gravidade e do movimento, estariam na origem das sensações pelas quais tomamos consciência do nosso equilíbrio e dos movimentos que o modificam (rotação direção, posição em relação à vertical) (cf. E. de Cylon, *L'oreille,* Alcan, 1911). Breuer acreditou, mesmo, descobrir que os canais semicirculares eram especialmente afetos às sensações de rotação, e os otólicos do utrículo e do sáculo à direção.

São bastante incertas estas suposições. É verdade que a ablação dos labirintos do ouvido interno produz distúrbios nas posições de equilíbrio e de orientação. Mas êsses distúrbios são apenas passageiros, e aos poucos se corrigem. Daí concluir-se que os órgãos do ouvido interno têm um papel meramente acessório, que pode ser suprido por outros órgãos.

118 f) *Tato interno (cenestesia).* Sob êste nome se agrupam tôdas as sensações relativas ao estado dos órgãos, às lesões e às funções da vida vegetativa, isto é, o *conjunto das sensações orgânicas que se nos apresentam como associadas e fundidas numa espécie de sensação global confusa* e compõem o essencial da sensibilidade profunda. É a esta sensação global que nos referimos para definirmos o nosso estado de saúde («sinto-me bem ou mal», «tenho uma impressão de mal-estar ou de bem-estar geral», etc.). Não se conhece órgão especial da cenestesia, que é um complexo indefinível de sensações heterogêneas múltiplas, dotado de caráter afetivo predominante.

Afinal de contas, *só se descobrem de maneira segura dois sentidos distintos no tocar* (externo ou interno), *a saber: o sentido térmico e o sentido do tato.* Tôdas as outras sensações, ao que parece, reduzem-se a formas do tato, segundo os elementos orgânicos (músculos, tendões, articulações, pele, ligamentos subcutâneos, imagens musculares e motoras, etc.) que são interessados em cada caso.

119 3. **O problema do sentido da dor.**

a) *A hipótese de um sentido da dor.* Houve quem quisesse distinguir uma sensibilidade específica para a dor, visto que as ex-

plorações de punção pareciam revelar pontos dolorosos distintos e mais numerosos do que os pontos sensíveis à temperatura e ao contato. Assim é que a bexiga e o intestino possuem sensibilidade dolorosa, mas não sensibilidade tátil; assim também, a córnea é dolorosa, mas insensível à pressão e à temperatura.

Por outra parte, as sensações de dor apresentam-se depois das sensações táteis: pode-se percebê-lo mergulhando a mão em água muito quente. Ademais, em patologia verificam-se casos de analgesias (insensibilidade à dor) sem anestesia. Enfim, segundo BLIX, as impressões dolorosas parece seguirem na medula outras vias que as impressões táteis e térmicas, e mesmo terem centros cerebrais determinados, que seriam os núcleos cinzentos do cérebro médio (tálamo).

b) *Discussão.* Entretanto, êsses fatos deixam lugar a hipóteses assaz diferentes. Se certos psicólogos (como EBBINGHAUS, VON FREY), admitem um sentido especial da dor, outros (GOLDSCHEIDER) afirmam que *a dor não tem órgão especializado, mas se reduz a um simples modo que afeta as diversas sensações,* quando a excitação excede certo grau de intensidade. Com efeito, dizem êles, de um lado não parece que existam sensações puramente dolóricas, e, de outro lado, a psicologia estabelece que *o prazer e a dor estão ligados às sensações como modos de exercício dos órgãos delas:* uma sensação de dor é sempre uma sensação determinada (tátil, térmica, etc.), afetada de dor.

A tese de GOLDSCHEIDER é, sem dúvida, justa em seu aspecto negativo, pois é certo que *a dor não constitui uma sensação específica,* dado que, como tal, ela é desprovida de conteúdo representativo e tem uma finalidade distinta da da sensação. De fato, contràriamente à sensação, a dor não tem excitante nem órgão (sendo que a distinção dos pontos de pressão e dos pontos de dor, contestadíssima também, não obriga a adotar a tese de VON FREY). Todavia, sob seu aspecto positivo, consistente em definir a dor como a forma intensiva das sensações, a teoria de GOLDSCHEIDER é mui discutível. *Dor e sensação são heterogêneas.* Se, às vêzes (na ordem tátil e muscular), o exercício intensivo ou anormal de um sentido produz dor, esta não pode ser tida como o *prolongamento* da sensação, e sim como um efeito orgânico de natureza todo diferente, visto êste ter como conseqüência suprimir a própria sensação (ruptura do tímpano, queimadura da retina, etc.).

ART. V. *ESPAÇO, TEMPO, MOVIMENTO*

A. Noções gerais

120 1. **Os «sensíveis comuns».** Sob êste nome a tradição designa o espaço, o tempo e o movimento, para significar que êstes "sensíveis" nos são dados pelo jôgo complexo de diversos sentidos, como ligados à percepção dos sensíveis próprios. Veremos que esta concepção se apóia em fatos certos, e que, a êste título, o têrmo "sensível comum" poderia ser conservado. Todavia, corre êle o risco de ser mal entendido e de deixar crer que o tempo, o espaço e o movimento são construídos a partir de experiências múltiplas e heterogêneas, nenhuma das

quais, tomada à parte, bastaria para formá-los clara e perfeitamente. Nosso estudo levar-nos-á a afastar êste ponto-de-vista.

Em Cosmologia *(I, 300-334)*, sob o ângulo ontológico, estudamos as diferentes teorias relativas aos «sensíveis comuns». Lembremos, aqui, sòmente que essas teorias podem dividir-se, segundo os têrmos consagrados (e bastante impróprios), em *empiristas e genetistas* e em *nativistas*. As primeiras afirmam que as noções de movimento, de tempo e de espaço absolutamente não se fundam em dados primitivos e experimentais, mas são construídas pelo espírito, ou dadas *a priori*. As segundas, mais geralmente admitidas hoje, opinam que os «sensíveis comuns» se fundam em dados, primitivos e irredutíveis, da sensibilidade.

2. **Os dois níveis de experiência.** Não vamos repetir a discussão dessas teorias filosóficas, mas sòmente estudar, do ponto-de-vista psicológico, a gênese das noções de movimento, de espaço e de tempo, isto é, *procurar definir quais são as experiências de onde procedem essas noções*. Todavia, convém aqui distinguir várias etapas de experiências. Os psicólogos observaram e estudaram, até aqui, sobretudo os processos que servem para *elaborar* as noções de espaço, de movimento e de tempo. Dêste ponto-de-vista, a sensibilidade diferencial é que aparece como sendo a principal provedora das experiências correspondentes aos sensíveis comuns, visto êstes se apresentarem antes de tudo como percepções de relações.

É bem o que parece estabelecer o estudo do desenvolvimento psicológico da criança. Pela idade de 7 ou 8 anos, às operações pelas quais ela consegue reunir os objetos para os classificar, seriar e enumerar, correspondem as operações (concretas ainda, mais do que formais) pelas quais o espaço, o tempo e os sistemas materiais recebem as estruturas que os caracterizam e que reúnem e coordenam agrupamentos qualitativos ficados até então independentes no plano intuitivo.[25]

Porém, *abaixo dessa elaboração, forçoso é admitir a realidade de uma experiência primordial e fundamental da temporalidade, da espacialidade e do movimento*, sem a qual o têrmo elaboração não seria mais do que o nome equívoco de uma gênese "a priori". Tentaremos, pois, apreender as *experiências vividas* que subentendem constantemente as nossas percepções de espaço, de tempo e de movimento, e que fundam os processsos complexos da sua elaboração progressiva, ao mesmo tempo empírica e conceptual.

---

[25] J. PIAGET, *La Psychologie de l'intelligence*, Paris, 1947, págs. 166 e segs.; *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, 1946; *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*, Paris, 1946.

B. O espaço

121 1. **Experiência vívida do espaço.** No princípio de tôdas as noções relativas ao espaço há o sentimento de uma *espacialidade primordial* que fundamenta e sustenta a espacialidade objetiva e a elaboração que ela pede ao concurso dos diferentes sentidos.

Nesta ordem, a experiência fundamental é a do *corpo próprio.* Conhecemos imediatamente, "por sentimento", a posição de cada um de nossos membros, graças ao esquema corporal que os envolve todos. Êste conhecimento é essencialmente funcional e concreto: sem reflexão nem dúvida levo a mão ao ponto exato da fronte ou da nuca onde uma mosca pousou; da mesma maneira, posso visualizar em qualquer momento as partes do meu corpo que me são ocultas. Dir-se-ia que cada um se vê por uma espécie de ôlho interior. Ora, *aí se trata realmente da percepção de um espaço corporal,* que, sem dúvida, é o primeiro espaço que nós apreendemos, e que, *de fato, se confunde com o próprio ser do corpo*: *meu* "corpo próprio" está-me imediatamente presente fora de tôda sensação determinada, e, como o fazia notar BIRAN (*Fondements de la Psychologie*, ed. Tisserand, VIII pág. 176), essa presença tranduz-se no sentimento global e confuso de minha "*extensão interior*". É por essa experiência que o espaço se acha arraigado na existência.

O *espaço exterior* ou objetivo anuncia-se, por seu turno, por um *sentimento de não-contato, de distância e de separação em relação às coisas.* Êsse espaço vivido não pode definir-se nem como um continente, já que a relação continente-conteúdo só pode valer das coisas, ao passo que eu sou um sujeito, e não um objeto. Tampouco é um meio lógico, que resultaria de um ato de síntese do sujeito que percebe, realizado a partir de elementos inextensos, porquanto êste próprio espaço só poderia ser construído em função de uma especialidade anterior.[26] Assim, pois, não sendo o espaço vivido nem uma coisa (continente), nem um ser lógico, deve-se concluir que êle é *o meio pelo qual as coisas recebem suas posições: direções e dimensões surgem a partir do meu corpo, em tôrno do qual um*

---

[26] LOTZE e WUNDT quiseram explicar a percepção do espaço pela impossibilidade de unir certas sensações simultâneas (*teoria dos sinais locais*). Cada terminação nervosa, dizem êles, produz uma impressão *sui generis;* mas, como não podemos fundir num só todo sensações heterogêneas, justapomo-las no espaço. Mas é claro que *essa teoria postula a representação do espaço*: o ato que presumìvelmente deve gerar o espaço por via de síntese supõe essa síntese formada antes dêle. Só justapomos no espaço as sensações que por si mesmas são representativas de espacialidade.

mundo se desdobra, e determinam êsse mundo como campo das minhas possibilidades (*I, 307*).[27]

2. **Problema da percepção do espaço.** Acabamos de ver que há uma espacialidade fundamental, que é a experiência primitiva fundamentadora da nossa percepção do espaço. Suscita-se porém, o problema de saber *como é que essa espacialidade vivida se traduz e se exprime na atividade perceptiva.* Há, com efeito, uma gênese e uma construção do espaço objetivo, que é um processo de diferenciação e de explicitação, e cujo mecanismo cumpre definir com precisão.

Em sua forma clássica, o problema formulava-se da maneira seguinte. Nós conhecemos o mundo por meio das excitações sensoriais que afetam os órgãos que lhes são especificados. Tratava-se, pois, aqui, de explicar como, a partir de dados sensoriais representativos, podemos obter uma percepção do espaço; quer dizer, tratava-se de saber se a percepção do espaço é imanente a certas impressões sensoriais, e quais; ou se, ao contrário, ela não implica a ação de outro dinamismo. Adotando a primeira hipótese, as soluções propostas (nativistas) invocavam especialmente a intervenção do tato e da vista.

122 3. **Teorias nativistas.** A impossibilidade de construir o objeto dos sentidos a partir de puras sensações inextensas pôs fora de causa as teorias genetistas do espaço. *Os psicólogos admitem que as sensações nos dão imediatamente a extensão.* Resta, porém, determinar quais são os sentidos suscetíveis de desempenhar essa função. Uns (BERKELEY, S. MILL) atribuem ao tato a intuição da extensão; outros (PLATNER), à vista ou à colaboração do atlas visual e do atlas tátil. Sem entrarmos na minúcia dessas teorias, daremos sob forma sintética os aspectos essenciais delas.

a) Percepção visual. Perceber o espaço é perceber *posições, direções, distâncias, os volumes, relevos e formas* dos objetos. Esta própria complexidade da percepção espacial bastaria para mostrar que vários sentidos devem nela colaborar.

Partamos da experiência mais comum, em que o espaço é para nós uma extensão colorida. Por isso mesmo que as sensações luminosas e cromáticas nos são sempre dadas como desdobradas, isto é, ao mesmo tempo como extensas e exteriores ao órgão da visão, temos a percepção das três dimensões, largura, altura e profundidade, bem como a da direção do objeto. Suscita-se, entretanto, a questão de saber se a vista, que no adulto parece bastar para essa percepção

[27] Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, páginas 281-344.

das três dimensões e da direção, basta-lhe realmente, e se outros sentidos não colaboram na formação das nossas sensações espaciais. O que parece inclinar a crê-lo é o fato de o tato e o ouvido serem também provedores de sensações diversas de natureza espacial. Pelo tato exploramos ao mesmo tempo a posição dos objetos relativamente ao corpo (sensação de distância) e o relêvo que êles comportam (sensação de profundidade). O ouvido intervém igualmente, em parte, na determinação das direções e das distâncias.

Estudemos primeiro o *papel da vista.* Como disemos, ela nos dá extensões coloridas, isto é, as *dimensões de largura e altura.* Entretanto, não é o espaço, que implica percepção da terceira dimensão, ou profundidade. Pode a vista, por si mesma, pôr-nos de posse da profundidade? Pode fornecer-nos a direção dos objetos?

Se se encarar a *visão monocular,* a imagem do objeto produz-se na mácula, e o objeto é percebido como situado à distância sôbre as retas que reúnem o objeto ao centro óptico do ôlho. Todavia, cumpre notar que, *se a direção é dada por êsse próprio fato, a distância não está definida.* Com efeito, a direção fica sendo a mesma, seja que, permanecendo fixos o ôlho e a cabeça, o objeto se desloque no espaço, seja que a cabeça e o ôlho mudem de posição. A percepção da distância relativa ao ôlho depende das mudanças que se produzem nos mecanismos de acomodação e, por aí, de tôda uma aprendizagem pela qual se estabelece uma correspondência entre a acomodação e a distância.

A *visão binocular* aperfeiçoa a sensação de profundidade mediante a convergência das duas linhas que vão da imagem ao centro óptico do ôlho. Por êsse próprio fato obtêm-se, ao mesmo tempo do objeto visado e dos objetos situados entre êste e o ôlho (quer dizer, nos planos perpendiculares às linhas de mira), imagens bem localizadas. *Cada distância dos diferentes planos exige um grau definido de acomodação e de convergência que está no princípio da percepção da profundidade,* mas ainda não basta à percepção precisa das distâncias. Estas só são dadas como diferentes, maiores ou menores. Esta percepção relativa só se torna absoluta mediante outras experiências sensoriais, associadas aos dados do espaço visual. [28]

b) A percepção tátil. Como a vista não parece capaz de dar a terceira dimensão, os psicólogos acharam que as sensações táteis é que contribuem da maneira mais importante para a percepção do espaço. De fato, apreciamos as distâncias dos objetos afastados do corpo quer pelos movimentos que a mão deve fazer para os tocar, quer pelo movimento do corpo que se desloca para se aproximar dêles. *Sensações táteis e musculares associam-se, assim, às distâncias,* e permitem em seguida, por um jôgo espontâneo (reflexos de associação), medi-las de maneira mais ou menos segura. É por aí sobretudo que a vista parece fornecer-nos, por si só, distâncias determinadas, ao passo que ela apenas evoca, por transferência associativa, a sensação dos esforços e movimentos necessários para atingir o objeto. Vê-se, assim, que *as sensações táteis só têm valor espacial pelas sensações de pressão e pelas sensações cinestésicas que comportam.*

---

[28] Isso explicaria que os cegos de nascença não percebam as distâncias logo após a operação; têm sòmente a impressão de que os objetos estão ao alcance da sua mão ou mesmo contíguos ao ôlho.

c) *A percepção auditiva.* O ouvido está longe de ter a precisão das percepções espaciais táctilo-visuais. Mas os seus dados desempenham ainda um papel importante. O abalo da massa de ar do ouvido externo, o deslocamento da cabeça e do ouvido em mira a obter a situação mais favorável à audição, a convergência das linhas de incidência do som para os dois órgãos simétricos, permitem certa apreciação da direção e da distância dos objetos sonoros. *Os movimentos da cabeça que executamos para precisarmos os dados confusos da audição são o sinal da realidade de um espaço auditivo.* Mas êsses dados não trazem informação precisa senão pelas associações pouco a pouco estabelecidas com os dados musculares concomitantes, e sobretudo com as variações intensivas do som.

Teríamos, pois, psicològicamente, *três espécies de espaços* — visual, tátil, auditivo, — cujos dados distintos podem associar-se, reforçar-se e controlar-se mùtuamente.

123 4. **Discussão das teorias nativistas.** O que temos de pôr em questão não é o próprio nativismo, mas sim os argumentos que êle invoca.

a) *O espaço não é um excitante.* Para evitar a petição de princípio do empirismo genetista, que postula secretamente a representação do espaço, as teorias nativistas têm êste por um excitante ao qual certos órgãos seriam especìficamente sensíveis, pela mesma razão por que o são à luz e ao som. Ora, se é certo que o ôlho percebe o espaço, não se pode dizer que o apreenda em excitações sensoriais da mesma maneira que apreende a luz por efeito de excitações luminosas.

Verdade é que alguns (como HELMHOLTZ) acharam que aquilo que um sentido não podia dar de per si poderia ser fornecido pelo jôgo combinado de vários sentidos (tato e vista). Mas, por exemplo, *se uma sensação tátil é impotente para nos dar a espacialidade, como é que o conseguiria a simples associação, ao tato, de sensações visuais e cinestésicas, igualmente impotentes, por si sós, para fornecerem o espaço?*

b) *Exterioridade mútua do sujeito e do objeto.* A Psicologia da Forma bem viu a necessidade de admitir um dinamismo espacializante. *O espaço,* faz notar KÖHLER (*Some problems of Space perception*), *não é um excitante,* visto ser o conjunto das relações dos objetos entre si ou a estrutura das coisas. A percepção do espaço é, pois, uma percepção de relações, quer dizer, de estruturas, e opera-se segundo leis de organização que valem para o recém-nascido como para o adulto, e que atuam de maneira absolutamente independente de tôda experiência sensível, de tôda atividade mental.

É difícil levar mais longe um nativismo que mais adiante veremos nada mais significar do que um paralelismo psicofísico, tão pouco inteligível como o do empirismo. Mas aqui bastará notar, de uma parte, que há um progresso incontestável da percepção do espaço, e, de outra parte e sobretudo, que, *se o espaço consiste na exterioridade mútua dos objetos e nas relações que ela afeta, êle implica, antes disso e mais fundamentalmente, a exterioridade recíproca do sujeito e do objeto,* que se torna incompreensível nesse nativismo radical.

c) *Mecanismos da percepção do espaço.* Nada permite contestar as análises, tão minuciosas, que a Psicologia nativista tem feito

dos mecanismos pelos quais se efetua essa percepção. Mas *é o próprio sentido dêsses mecanismos que devemos precisar.* Com efeito, não se deve entender que a percepção da distância ou da profundidade, por exemplo, seja o resultado de uma espécie de cálculo a partir dos movimentos de acomodação e de convergência. De fato, não temos nenhuma consciência dêsses movimentos, e, ademais, êles são tais que excluem tôda espécie de inferência (ainda quando fôsse inconsciente), porque *são idênticamente a própria percepção da distância e da profundidade.* Se há aí uma aprendizagem, esta não consiste em progredir na apreciação de um sinal em relação a um significado, mas sòmente em aperfeiçoar mecanismos cujo funcionamento não se distingue da percepção.

124. 5. **Invenção do espaço objetivo.** Dessa discussão ressalta que *é pràticamente impossível estabelecer de maneira satisfatória, no plano psicológico,* que a espacialidade resulte quer da atividade própria de um sentido especializado, quer do jôgo mùtuamente complementar de vários sentidos. De fato, ela daí não *resulta,* porque *o próprio exercício dêsses diversos sentidos a pressupõe.* A espacialidade já lá está, como a experiência fundamental da nossa presença no mundo, e o papel perceptivo que as teorias nativistas atribuem aos diferentes sentidos não passa, rigorosamente falando, de um *processo de elaboração e de explicitação.* A êste título, aliás, êle é real e corretamente descrito, mas já não se choca com as dificuldades que frisamos: a experiência vivida do espaço explicita-se por meio dos mecanismos perceptivos que os nativistas fiscalizaram, e constitui, como tal, êsse *dinamismo espacializante sem o qual* êles mesmos seriam completamente ineficazes. Neste sentido, *a espacialidade é, portanto, ao mesmo tempo rigorosamente primitiva e, no entanto, inventada, construída e elaborada por todo um sistema perceptivo extraordinàriamente complexo.*

B. O tempo

125. 1. **Duração vivida.** Temos uma experiência primitiva da duração, que fundamenta tôdas as nossas noções relativas à temporalidade. O esencial dessa experiência consiste no *sentimento de uma continuidade de fluxo.* Foi o que BERGSON justamente sublinhou. Mas, ao supor que a duração se limita a uma "multiplicidade de fusão e de interpenetração" de instantes sucessivos, êle acaba por suprimir a realidade do tempo, visto que, nessa hipótese, tudo se reduz ao presente. Para que a continuidade tenha um sentido temporal, importa integrar nela essa *tensão interna* pela qual cada presente reafirma a presença de todo o passado que êle deixa para trás, e antecipa a de todo o futuro. Isto é, como o indicou ARISTÓTELES, *essa tensão é a própria existência, a rivalidade e a inseparabilidade permanente, no seio da duração concreta, das três dimensões*

do tempo, por onde cada uma delas só faz explicitar o que está implicado nas outras.

Mas também é de mister que a duração, com seus ritmos tão diferentes, envolvendo séries temporais irredutíveis a uma medida comum, seja assumida (sob pena de nunca passar de pontos isolados e dispersos) por uma consciência intemporal que, segundo a palavra de HEIDEGGER (*Sein und Zeit*, pág. 373), assegure «a coesão de uma vida». Voltaremos sôbre êste ponto no estudo do sujeito psicológico. [29]

2. **Medida da duração.** A duração vivida não é exatamente o tempo. Implica-o sòmente, por sua multiplicidade e por suas dimensões internas, que não cessam de recobrir-se contìnuamente. *O tempo é a explicitação dessa temporalidade fundamental, sob a forma de uma sucessão de instantes, de uma dialética contínua de antes e de depois*, porém apreendidas de tal sorte que a passagem ou o fluxo lhes são o caráter essencial. Dêste ponto-de-vista, o tempo objetivo aparece como uma espécie de esquimatização da duração, e, para retomarmos o têrmo aristotélico, como *um número ou uma medida*, e, por conseguinte, como um "ato do espírito". Mas convém compreender êsse ato do espírito como uma operação intelectual: êle nada mais designa do que o *ato de apreender ou de sobrevoar o próprio fluxo.*

126 3. **Os ritmos vitais.** Os psicólogos muitas vêzes atribuem a percepção da duração à consciência mais ou menos precisa dos ritmos vitais.

Comumente, invoca-se aqui a *cenestesia*, distinguindo uma duração visceral e uma duração sensório-motora. Nossos movimentos vitais, diz-se, as impressões cenestésicas (fome, fadiga, sono), já nos fornecem experiências de duração, não raro bastante precisas, sob a forma de *sucessões mais ou menos regulares de estados internos*. De outra parte, a psicopatologia mostra que as perturbações da cenestesia são causas de múltiplas variações na apreciação da duração. Por outro lado, há *movimentos orgânicos que se efetuam de maneira ritmada:* pulsação cardíaca, respiração, batida do pulso, marcha cadenciada, canto medido, etc. A percepção do ritmo é uma percepção de duração regular, quer dizer, aqui ainda, de sucessão cadenciada de movimentos (sensações táteis e musculares). Verifica-se, aliás, que os erros de medida são fáceis e, às vêzes, consideráveis, porque a medida de uma duração deve fundar-se na medida de um período, a qual por si mesma é bastante incerta, por falta de ponto de comparação simultâneo, e, em grande parte, depende do estado geral afetivo e cenestésico, bem como da direção da atenção. Sôbre isso, nossas experiências proporcionam-nos abundante informação. Com efeito, todos sabem como o desejo, a distração, a impaciência, a ociosidade, a tristeza e o tédio, o sofrimento, etc. influem em a

---

[29] Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, páginas 469-495.

nossa percepção da duração, como também nossa memória da duração depende do conteúdo afetivo e representativo dos períodos rememorados.

Essas observações são justas. Entretanto, agora se compreende que *os ritmos vitais resultem da temporalidade fundamental, ou que a materializem mais pròpriamente do que a fundem.* Se êles produzem "sensações de duração", é por estarem compreendidos numa duração mais profunda, que é o próprio ritmo de uma existência em contínua fluência *(I, 332)*.

C. O movimento

127 As análises precedentes mostram que de fato as "sensações de movimento" estão, de alguma maneira, implicadas em tôdas as nossas percepções espaciais e temporais, de vez que o espaço é o campo da nossa ação, e o tempo o ritmo incessante de uma passagem da potência ao ato. Dêste ponto-de-vista, o movimento aparece como o mais fundamental dos "sensíveis comuns".

1. **Movimento objetivo.** Muitas vêzes tem-se feito notar que perceber um movimento é coisa bem diversa de perceber um móvel em repouso em posições sucessivas. Sabe-se que os argumentos de ZENÃO DE ELÉA eram fundados nesta concepção estática (quer dizer contraditória) do movimento *(I, 318)*. Mas, acrescenta-se, é certo que o que é objetivamente dado aos sentidos são posições sucessivas contínuas de um movente, que, deslocando-se, faz a unidade de seu movimento. A percepção do movimento é exatìssimamente a percepção dêsse móvel em ato.

2. **Movimento vivido.** É fato que o que é objetivamente dado aos sentidos não consiste em posições sucessivas de um móvel, as quais seriam somadas pela memória, mas sim na própria *transição* do móvel. *O movimento não reveste o movimento como a roupa reveste o corpo: está nêle e habita-o.* Sua unidade não é realizada de fora: define-o.

BERGSON acha que, «se a consciência percebe outra coisa que posições, é que ela se rememora às posições sucessivas e lhes faz a síntese» (*Données immédiates de la conscience*, pág. 84). Como, porém, admitir esta solução? Ela exclui o movimento, como a multiplicidade de fusão excluía o tempo. *Uma síntese realizada pela memória não tem nada que ver com o movimento,* que, como bem o assinalou ARISTÓTELES, é essencialmente uma *passagem,* o ato de um ser em potência como tal *(I, 314)*. Sem dúvida, BERGSON insiste sôbre a continuidade das posições sucessivas. Mas isso não é resolver o problema, visto que a própria continuidade ou a passagem é que cria o problema. ZENÃO arrisca-se a triunfar nesse debate mal travado.

Tentemos, pois, reencontrar o fundo de experiência que nos dá, na sua realidade própria, o movimento. Tôda a ques-

tão está em saber como é que se realiza, psicològicamente, a apreensão dessa transição que especifica o movimento. Claro é que não se poderia atribuí-la ao deslocamento do ôlho seguindo o deslocamento do objeto, pois equivaleria a supor que tenhamos consciência do nosso ôlho como objeto e da sua própria situação no espaço, o que não corresponde a nenhuma experiência. Não que a percepção do movimento não esteja ligada ao movimento do globo ocular; mas *êsses dois fenômenos fazem um só:* implicam um o outro como dois momentos simultâneos de uma única estrutura.

Em realidade, na percepção do movimento como transição, o fato fundamental parece ser a *apreensão de uma relação espacial mutante de um objeto em relação ao fundo que fica (ou parece) fixo.* Quando estou lendo no vagão parado na estação, vejo a estação fugir logo que o trem se põe em marcha. Ao contrário, se estou à porta e observo a estação e os viajantes na plataforma, é o meu trem que percebo em movimento. Que significam as experiências dêste gênero senão que *tudo depende da maneira como constituímos nossas relações com as coisas pelo ato do olhar?* No campo total da minha experiência, meu olhar determina, por sua direção, um fundo e um móvel: a ave voa no ar enquanto meu olhar, fixado e instalado no meu quarto, se acha, por assim dizer, projetado sôbre o fundo do céu, seguindo uma trajetória cujo dinamismo êle esposa. Aqui nenhum cálculo intervém: *o movimento é vivido por uma espécie de identificação com o movente, e o próprio fundo sôbre o qual se levantam os móveis é, ordinàriamente, menos um objeto definido do que a ambiência implícita do mundo em que vivemos.* Por efeito desta instalação no mundo e de nossa familiaridade com êle é que os movimentos que nêle se desenrolam revestem para nós a aparência do movimento absoluto.[30]

D. Sensação e percepção

128 **1. Complexos sensíveis.** O estudo dos "sensíveis comuns" levou-nos a descobrir experiências vividas à base das nossas percepções de espaço, de tempo e de movimento, e a assim explicar, pelo seu dinamismo natural, o jôgo complexo dos diferentes sentidos na elaboração progressiva dos dados sensoriais. Com isso se acham resolvidos os problemas formulados ao mesmo tempo pelas teorias genetistas do espaço e do tempo *(I, 301-306, 328-331)*, e pelas formas radicais do nativismo, porquanto, *admitindo que dados sensoriais múltiplos*

---

[30] Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, páginas 309-324.

concorram para formar as nossas percepções espaciais, temporais e kinestésicas, a partir das experiências fundamentais que as subentendem, *negamos que êsses dados possam ser tidos como elementos,* a partir dos quais se poderia compor a percepção.

Esta última concepção só nos dá uma solução todo verbal ao problema da percepção dos sensíveis comuns. *As sensações que são a base da percepção do movimento, do espaço e do tempo são, mesmo dadas juntas, algo totalmente distinto dessas percepções.* Com efeito, não se confundirão sensações musculares, articulares, cutâneas, etc. com isso a que chamamos distância, profundidade, translação e duração. Perceber, palpando-o, um objeto como distante do corpo nada tem que ver com experimentar uma sensação na articulação do ombro! Do mesmo modo, perceber com a vista a direção de um objeto é coisa mui diversa de experimentar no órgão um conjunto de modificações musculares!

129 2. **Elementos e condições.** Os dados sensoriais que as teorias nativistas invocam são, pois, não *elementos,* mas sim *condições,* o que é inteiramente diferente. Os "sensíveis comuns" não são construídos de peças e de pedaços, fornecidos por sentidos múltiplos, e que seriam reunidos não se sabe bem como. Mas é verdade que a percepção dêles tem *condições sensoriais* que exigem um aperfeiçoamento progressivo. Todavia, *elaborados, aliás espontâneamente, a partir de experiências complexas que lhes garantem a objetividade, o espaço, o tempo e o movimento já estão totalmente nas experiências primitivas que os fundam:* as condições sensoriais de sua percepção não fazem senão uma coisa só com essa própria percepção; é ela que as põe em ação, sem se distinguir delas, e não elas que a produzem.

As experiências feitas sôbre as crianças e os cegos de nascença desmentiram definitivamente os argumentos aduzidos pelos genetistas quanto à percepção do espaço. Se, a partir do quarto mês, por ensaios desajeitados, a criança parece inaugurar uma percepção da profundidade guiada pela vista, esforçando-se por agarrar os objetos a seu alcance, enganar-nos-íamos pensando que tudo está construído. Verifica-se, com efeito, que o gesto da criança só é tateante na proximidade do objeto, o que significa, não que não há percepção de distância, mas sim que a criança deve aprender a harmonizar os dados visuais com os dados musculares. Quanto aos cegos de nascença, se, uma vez operados, êles falam de objetos que lhes *tocam* os olhos, pode-se observar primeiramente que ser tangente ainda é ser exterior, e que certa percepção de distância está implicada nessa sensação de contato, mas, sobretudo, que a *linguagem* dos cegos operados deve ser interpretada: essa linguagem é tirada das experiências táteis dos cegos, tanto que «tocar o ôlho» significa, para êles, não contigüidade ao órgão (o cego operado não procura, aliás, pegar o objeto sob seus olhos), mas *presença sensorial* (análoga à presença tátil). Notemos, todavia, que Villey (*Le monde des aveugles,* pág. 172) protesta contra essa interpretação metafórica

da linguagem dos cegos operados. «O cego», diz êle, «ignora o que é ver, mas sabe que existe uma diferença essencial entre ver e tocar, a saber: que se vê de longe, ao passo que só se toca de perto».

Art. VI. *FILOSOFIA DA SENSAÇÃO*

130 Os elementos experimentais que reunimos devem permitir-nos agora elaborar uma noção filosófica da sensação; quer dizer, apoiando-nos nas leis de causalidade eficiente, pretendemos explicá-la em sua natureza essencial e em suas causas primárias. [31]

A. O ato de conhecimento

1. **A sensação é cognitiva.** Todo o nosso estudo precedente leva-nos a afirmar que a sensação é real e essencialmente uma atividade cognitiva. Sôbre isto nenhuma discussão é possível, do ponto-de-vista psicológico. Na sensação, a qualidade sensível é dada intuitivamente à consciência, como uma realidade sensível distinta e independente do sujeito, isto é, como um objeto (*objectum:* coisa situada diante do sujeito). *A sensação é, pois, realmente a apreensão de um objeto, e não simplesmente a percepção de uma modificação subjetiva do sentido orgânico.* Tão certo é que o aspecto subjetivo da sensação só o conhecemos por um ato de reflexão. Direta, imediatamente, são objetos que são dados: o sujeito (salvo na atividade sensível dolorosa ou em certos casos patológicos) ignora-se a si mesmo no exercício de sua atividade própria.

Por aí se pode ver tudo o que há de artificial nos problemas suscitados pelo empirismo e pelo idealismo, os quais, supondo que a única coisa conhecida pela sensação é a modificação subjetiva do órgão sensível (ou do centro cortical), perguntam-se como é que, dêsse fenômeno puramente subjetivo e interno, pode o sujeito passar à afirmação de dados externos. Vai-se ver que, ao colocar alguém sob esta forma, o problema do conhecimento sensível (e do conhecimento em geral) apóia-se numa falsa noção da imanência do conhecimento, e erradamente reduz a uma espécie de inferência o ato de apreender um objeto. [32]

131. 2. **Noção do conhecimento.**

a) Imanência do conhecer. O conhecimento evidentemente é uma operação vital imanente, isto é, que tem seu têrmo ou efeito naquele que lhe é o sujeito *(I, 315)*. De qualquer maneira que se produza, essa operação tem como resultado tor-

---

[31] Cf. Y. SIMON, *L'ontologie du connaître*, Paris, 1934.

[32] Cf. J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, págs. 372-378, que critica firmemente essa concepção da sensação.

nar um objeto presente ao sujeito cognoscente. Não se trata, pois, de produzir algo no exterior: o objeto conhecido de modo algum é modificado pelo conhecimento que dêle se tem, e nenhum vestígio da atividade cognitiva é apreensível fora do sujeito. *Tudo se passa e se remata no sujeito, pela realização de uma presença intencional* que faz passar ao ato a faculdade cognoscente (sentido ou inteligência).

Como pode, porém, o objeto existir no cognoscente? Pode encontrar-se nêle segundo sua realidade física, de tal maneira que a presença física do objeto seja ao mesmo tempo uma presença apreendida em ato: assim sucede com minhas idéias, que eu conheço como tais mediante reflexão sôbre o conteúdo de meu pensamento. Se se trata de objetos exteriores, êstes evidentemente não podem achar-se no cognoscente por presença física, mas ùnicamente por uma imagem ou similitude de si mesmos. A esta imagem (denominada também *similitude intencional* ou *determinante cognicional)* é que a Escolástica chamava *espécie (species)* ou meio de conhecimento: aquilo por que *(id quo)* o objeto exterior se torna presente ao sujeito.

Os têrmos *imagem, similitude, espécie* conotam a idéia de *semelhança.* O objeto está no sujeito por algo que se lhe assemelha. O têrmo «*intencional*» (na expressão «similitude intencional») é destinado a assinalar que a imagem ou espécie presente no sentido não é aquilo em que se detém o conhecimento, mas, ao contrário, aquilo que leva ao próprio objeto (*in-tendere*, tender para). A expressão «*determinante cognicional*», utilizada pelo Cardeal MERCIER, define sobretudo a função que a espécie exerce, de determinar o sentido a conhecer. Enfim, MARITAIN, para designar a espécie de que falamos, emprega o têrmo *impressão representativa,* pelo qual se acha definido seu duplo aspecto de ser produzida por um objeto e de tornar êsse objeto presente ao sujeito cognoscente.

132 *b) Natureza da espécie impressa.* Devemos, entretanto, levar mais adiante esta análise. A espécie em questão, aqui, ainda é mera impressão representativa. Foi o objeto presente ao sentido, graças aos processos físicos e fisiológicos, que estudamos. Claro é que *nenhum conhecimento, absolutamente, seria possível sem essa impressão da semelhança do objeto no sujeito cognoscente,* visto como (salvo o caso em que sujeito e objeto coincidem perfeitamente) não é de outro modo que o objeto pode tornar-se presente ao sujeito cognoscente. Donde a expressão *espécie impressa (species impressa)* utilizada pela Escolástica. Por outra parte, é fato psicològicamente certo, e já feito notar, que *o ato de conhecer não versa primeiramente sôbre essa determinação subjetiva ou impressão representativa, mas sim sôbre o próprio objeto ou coisa conhecida.*

Essa espécie impressa pode ser considerada quer subjetivamente e em si mesma, na sua natureza ontológica, quer funcionalmente,

quanto a seu fim. Em si mesma (ou *entitativamente*), ela é um acidente que sobrevém à faculdade ou potência cognoscitiva, e que a atualiza ou a torna cognoscente em ato. *Funcionalmente,* a espécie impressa é essencialmente intencional, quer dizer, feita para orientar para um objeto, ou para representar um objeto.

c) A imaterialidade, condição do conhecimento. O que acabamos de dizer, demonstrando-nos que o conhecimento consiste essencialmente, para o cognoscente, em tornar-se intencionalmente o ser conhecido (os escolásticos diziam: *cognoscere est fieri aliud in quantum aliud),* leva-nos a compreender, por êsse próprio fato, que *todo conhecimento implica certo grau de imaterialidade, tanto do lado do objeto,* que não penetra fìsicamente no sujeito cognoscente, *como do lado do sujeito,* que só pode tornar-se intencionalmente "o outro" na medida em que está "aberto" às formas estranhas, abertura que é o efeito principal da imaterialidade. Por conseqüência, a perfeição do conhecer será tanto maior quanto mais imaterial fôr o cognoscente. Daí se segue que a inteligência tem ao mesmo tempo uma amplitude e uma penetração maior do que a dos sentidos.

B. A sensação como conhecimento

133 Após êsse estudo geral do conhecimento, temos de voltar à sensação, para defini-la enquanto atividade cognitiva.

1. **A impressão representativa é necessária e suficiente.** Que a espécie impressa seja necessária é, como se viu, coisa unânimemente admitida. Nenhum conhecimento seria absolutamente possível se o sentido de alguma maneira não tomasse posse de seu objeto. Ademais, não se deve confundir essa *species impressa* com a modificação fisiológica do órgão, por exemplo com a imagem formada na retina ou com o influxo nervoso. *A sensação é um fenômeno psicológico e imaterial:* a imagem em que ela se remata, como processo imanente, é a reação pela qual o sentido, determinado a conhecer pelas impressões fisiológicas, toma vital e intencionalmente posse do objeto sensível.

A fim de evitar todo equívoco, importa frisar que aqui se trata do aspecto *representativo* da sensação, e não do seu aspecto *entitativo,* que não constitui a sensação como tal, mas apenas lhe é a condição. A espécie sensível, enquanto representativa, observa Aristóteles, é imaterial, nisso que a forma do objeto é apreendida sem sua matéria ou sua entidade (a espécie que representa uma casa não é uma casa; a que representa uma côr não é colorida); mas, sob seu aspecto entitativo, a espécie sensível é um acidente dotado de dimensões, e não uma realidade imaterial.

O sentido, modificado por um objeto fìsicamente presente. apreende o objeto mesmo na imagem que dêle possui. Donde a

fórmula da psicologia aristotélica (*De Anima*, III, c. 2): o sensível em ato e o sentido em ato são uma só e mesma coisa (*sensibile in actu et sensus in actu sunt idem*): *o objeto enquanto sensível nada mais é do que essa imagem ou espécie pela qual o sentido é determinado a conhecer.* É por isso, também, que nenhuma espécie expressa é aqui requerida: pela impressão representativa, o sentido já possui em si mesmo a forma do objeto sensível. De que serviria uma nova espécie?

134 2. **A intuição sensível.**

a) O conhecimento imediato e concreto. Compreende-se, já agora, o caráter distintivo da sensação, que consiste em ser um *conhecimento imediato e intuitivo*, excluindo tôda espécie de inferência e de discurso, e captando o objeto em sua realidade concreta e singular, tal como é recebida nos órgãos.

A dificuldade que, às vêzes, contra esta maneira de ver se suscita (e que é de inspiração cartesiana), dizendo que é preciso admitir, entre o objeto e o sentido, a realidade de intermediários, a saber, órgãos (ou, mais exatamente, fenômenos fisiológicos), essa dificuldade, que procede do mecanicismo (*I, 431-433*), carece de valor: efetivamente, os órgãos, nem os fenômenos fisiológicos que nêles se produzem, de modo algum são meios mecânicos, distintos do sentido; são o próprio sentido sob seu aspecto corporal. Não há, pois, aqui nenhum intermediário. A sensação é um conhecimento imediato e direto.

b) O realismo sensível. Do que precede resulta que, ao menos de direito, o sentido é infalível quanto a seu objeto próprio. Se o sentido conhece, sem intermediário, imediata e diretamente, o objeto sensível na sua realidade física, nenhum êrro aparece possível. Mais adiante teremos de examinar a questão dos "erros dos sentidos". Ver-se-á que êsses erros, quando são reais, são sempre acidentais.

Na verdade, podemos dizer que, do ponto-de-vista psicológico, *o realismo sensível* (isto é, o fato de os sentidos nos porem na posse do mundo objetivo) *é uma certeza experimental.* Bem entendido, êsse realismo nada tem de comum com isso a que se chama realismo ingênuo (ou coisismo), e que é a tendência para objetivar imediatamente, sem nenhuma discriminação de origem ou de forma, tudo o que pode ser objeto de conhecimento. Aqui, ao contrário, a afirmação realista apóia-se numa análise minuciosa das condições e da natureza do conhecimento sensível, e esforça-se por discernir exatamente os papéis respectivos do objeto e do sujeito, sublinhando fortemente que as coisas só são percebidas na medida e da maneira em que agem sôbre os sentidos. Assim estamos tão longe quanto possível do realismo ingênuo.

CAPÍTULO II

A PERCEPÇÃO

SUMÁRIO[1]

135 Múltiplas vêzes, particularmente no estudo dos sensíveis comuns, já tivemos de distinguir sensação e percepção. Aliás, fomos induzido a fazer notar, mais geralmente ainda *(99)*, que, por assim dizer, não temos sensações puras. O que apreendemos normalmente são objetos, nìtidamente distinguidos uns dos outros no seio do "continuum" sensível, os quais possuem uma unidade que é, não uma soma, conglomerado ou mosaico

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. III; *De Somno et somniis*, c. II; *De sensu et sensato*, c. III; *De Coelo*. III c. VIII. SANTO TOMÁS, *In de anima*, II, lect. 5 e 15; *De coelo*. III, lect. 12; *De Sensu et Sensato*, lect. 6 e 7. BERGSON, *Matière et Mémoire*, c. I. DEHOVE, *La perception extérieure*, Lille, 1931. A. GEMELLI, *Introduzione alla Psicologia*, págs. 137-175. J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la connaissance*, Paris, 1929. J. DE LA VAISSIÈRE, *Elém. de Psych. exp.*, págs. 151-175. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, págs. 1-82 (BOURDON). P. GUILLAUME, *La Psychologie de la forme*, Paris. 1937, págs. 48-114. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945. J. PALIARD, *Pensée implicite et perception visuelle*, Paris, 1949; *La Pensée et la Vie*, Paris, 1951.

de qualidades sensíveis, mas um sistema, e que se nos apresentam, enfim, como exteriores ao sujeito cognoscente. Como essas três propriedades (propriedades de ser objetos — exteriores ao sujeito — localizados no espaço) parece não pertencerem originàriamente às sensações, os psicólogos foram levados a perguntar-se como era que elas vinham acrescentar-se às sensações. Tal é, em sua forma clássica, o problema da percepção. Êste problema é que temos agora de examinar. Convém, porém, primeiro procurarmos precisar-lhe o sentido e o alcance.

Art. I. *PROBLEMÁTICA DA PERCEPÇÃO*

§ 1. Um pseudoproblema

A. Ponto-de-vista genetista

136 1. **Noção de todo natural.** Do ponto-de-vista fenomenológico, é fato certo que *os sistemas e os todos (objetos) nos são dados primeiro,* e que só a análise é que nos permite, dissociando-os, isolar os elementos de que êles se compõem, ou, mais exatamente, as condições de que dependem. O objeto não é "construído"; não o fabricamos a partir de sensações elementares isoladas, de imagens distintas e de idéias inatas ou adquiridas, invariantes inertes que estariam unidas entre si por fora. [2] A concepção associacionista e atomística parece, aliás, ir de encontro a tudo o que sabemos da natureza, onde verificamos que jamais as partes preexistem ao todo. O mesmo deve suceder na atividade vital. *O organismo, isto é, o sistema e o todo, é primeiro.* Cumpriria até dizer que, funcionalmente, êle é o mais simples, porque responde, como tal, a uma idéia ou forma única *(I, 391)*, ao passo que as partes, consideradas isoladamente, implicam multiplicidade essencial.

2. **Postulados genetistas.** Tôda a psicologia genetista vai exatamente em sentido contrário dessas observações, como bem o mostram os dois postulados de que ela parte.

a) Postulado da composição. Partindo da idéia, indiscutível, de que a percepção atual se acha parcialmente condicionada pelas experiências anteriores, a psicologia genetista (Fechner,

---

[2] Cf. em *L'Intelligence*, t. I, pág. 9, de Taine, a fórmula típica dêsse atomismo: "Não há nada de real no eu, salvo a fila dos seus acontecimentos. Êsses acontecimentos diversos de aspecto, são os mesmos em natureza e reduzem-se todos à sensação: a próprio sensação, considerada de fora e pelo meio indireto a que se chama a percepção exterior, reduz-se a um grupo de movimentos moleculares".

HELMHOLTZ, WUNDT) atribui à percepção, isto é, aqui, ao conjunto das influências anteriores (associações, lembranças, reflexos adquiridos, hábitos, formas conceptualizadas, etc.) até a distinção dos objetos (problema da construção) e mesmo as formas e as organizações espaciais e definidas de que êles estão afetados. Ôra, tudo isso são meros postulados.

Êsses postulados apóiam-se em observações do tipo seguinte. O tamanho aparente de um objeto parece não sofrer mudança alguma quando a distância que o separa do observador só varia em certos limites (por exemplo, 50 m). Como as *sensações* visuais (imagens retinianas) devem assinalar realmente as diferenças no tamanho aparente do objeto, e, não obstante, a *percepção* do objeto permanece inalterada, conclui-se que isso só pode suceder porque *sabemos* que o tamanho real não muda. *Haveria, portanto, que distinguir duas realidades: a realidade subjetiva, que é o objeto percebido, e a realidade objetiva, que é o objeto sentido.* O estudo da percepção demonstra que muitas vêzes há grande diferença entre a realidade física e a realidade psíquica, diferença que se explica por tudo o que o sujeito acrescenta de elementos não sensoriais ao dado sensorial imediato e objetivo, quer dizer, à sensação. Em suma, o objeto é o resultado de uma fusão ou de uma síntese.[3]

b) Postulado da constância. Êste postulado, conseqüência imediata das observações precedentes, assim se exprime: *a cada sensação corresponde sempre a mesma excitação; inversamente, ao mesmo excitante corresponderá regularmente a mesma sensação,* pelo menos quando essa excitação interessa um mesmo elemento nervoso.[4]

Êstes dois postulados levam igualmente a admitir que tôdas as condições são realizadas para que se esteja fundado em conduzir o estudo psicológico segundo os processos das ciências físico-químicas, visto estarmos em condições de recompor os fatos psicológicos a partir de seus elementos simples.

B. O primado do todo

137 Os teóricos da Gestalt (ou da Forma) conseguiram realmente demonstrar, por experiências numerosíssimas e variadís-

---

[3] Cf. Fr. PAULHAN, *Les lois de l'activité mentale et les éléments de l'esprit*, Paris, 1889: "No domínio da sensação e da percepção, a associação sistemática manifesta-se de dupla maneira. Vemos primeiramente que é a lei que reúne os elementos de tôda sensação, de tôda percepção adquirida. Uma sensação é essencialmente a síntese sistemática de fenômenos inconscientes, e uma percepção é uma síntese de sensações e de imagens".

[4] Êsse postulado é expresso de maneira perfeitamente clara por HOBBES (*De Corpore*, c. XXV, § 2): "Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra, qui generatur a conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente per reactionem factum phantasma". Há nestas palavras curiosa antecipação da lei mecânica da igualdade da ação e da reação.

simas, que o problema da percepção, tal como o concebiam os psicólogos associacionistas, não passava de um pseudoproblema. Êsse problema apóia-se, com efeito, na suposição de que a imagem retiniana (ou, em geral, o estímulo sensorial) é a condição única e total da sensação, e que esta está numa relação simples com aquela. Mas é êste precisamente todo o problema, e a solução "percepcionista" não passa, aqui, de uma petição de princípio.

Daí é que derivam certos problemas artificiais (e insolúveis, porque desprovidos de fundamento real), tais como o da visão reta (como é possível perceber objetos a diferentes distâncias do ôlho, dado que essas distâncias, medidas ao longo do raio visual, não comportam diferenças de posição na retina?). De fato, como justamente o observa M. PIÉRON (*Psychologie expérimentale*, pág. 131, n.º 1), «a imagem retiniana é mero elemento no complexo perceptivo, que se exprime em atitudes e reações motoras».

138 1. **Primitividade das estruturas e das formas.**

a) A "qualidade formal". EHRENFELS foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que *a forma parece existir independentemente dos elementos que compõem o todo objetivo.*[5] Haveria, assim, uma "qualidade de forma" distinta de tôdas as outras qualidades sensíveis, e que seria, por exemplo, num objeto, sua figura, num ato sua estrutura, numa melodia o ritmo ou a tonalidade, numa série a linha e o lugar dos elementos, ou ainda sua função, ou então o valor de uma coisa, o sentido de uma frase, etc. Esta qualidade formal parece, pois, segundo EHRENFELS, constituir um fato de consciência original, não redutível aos elementos nem à sua soma, e cuja análise poderia permitir enunciar leis distintas das dos elementos.

b) A Escola da Forma. Podemos aqui omitir a Escola de Gratz (MEINONG), que, partindo da sensação, considera a "qualidade de forma" como efeito de uma síntese transponível (no mesmo sentido que uma melodia) realizada pela inteligência. À Escola da Forma (WERTHEIMER, KÖHLER, KOFFKA) é que cabe, antes de tudo, o mérito de haver estabelecido experimentalmente que o objeto não resulta de uma fusão de elementos inorgânicos.

As teses essenciais da psicologia da forma são as seguintes. *Entre a percepção, como processo psíquico, e as condições exteriores do objeto a perceber, não há intermediário.* Os estímulos sensoriais não são intermediários pròpriamente ditos,

---

[5] Cf. EHRENFELS. *Ueber Gestaltqualitäten*, em *Vierteljahrschrift f. wiss Philos.*, t. XIV, 1890. Cf. B. BOURDON, *La Perception* (*Nouveau Traité de Psychologie*), de DUMAS, t. V, pág. 9.

primeiro porque não são a condição total da percepção, e, depois, porque nunca são têrmos da atividade perceptiva.

De numerosas experiências resulta, segundo os teóricos da Forma, que *as formas e as estruturas* (e, por conseqüência, as unidades distintas ou objetos individualizados) *são primitivas e imediatas*. Não há «construção de objeto» a partir de percepções elementares inorgânicas, porque, de fato, as sensações estão sempre integradas em formas ou estruturas. É-nos, mesmo, tão necessário perceber assim sob as espécies de uma forma ou de uma estrutura, que espontâneamente transformamos, por via de segregação e de integração, em sistemas ou conjuntos orgânicos, as unidades discretas apresentadas pela experiência sensível: assim é, por exemplo, que os homens sempre perceberam no céu constelações (cf. P. GUILLAUME, *La psychologie de la Forme*, págs. 48-50). No mesmo sentido pode-se demonstrar que as formas e as qualidades sensíveis não podem ser distinguidas de maneira absoluta. Elas correspondem a aspectos distintos do real, mas de fato são sempre dadas juntas e influenciam-se mùtuamente. (Experiências concernentes às relações das figuras e do fundo no qual se inscrevem, e que demonstram que os sistemas perceptivos são regidos em todos os níveis por um «campo» cujos elementos são interdependentes por isso mesmo que são percebidos juntos. Cf. K. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, 1936).

Por conseguinte, *não há razão para distinguir entre a realidade do objeto percebido e a aparência:* psicològicamente, não há senão um só objeto, que é o objeto percebido, e que é tal como é percebido. A hipótese de partes ou elementos objetivos (sensações ou sensata) anteriores à percepção é arbitrária e injustificada. Daí se segue que todo estudo da percepção deve ser feito de um ponto-de-vista fenomenológico, isto é, que não temos de procurar o que pareceria corresponder exteriormente a uma percepção dada, mas sòmente de descrever tão completa e "ingênuamente" quanto possível a experiência imediata, a fim de descobrirmos a lei que liga a percepção às suas condições.

Para explicar a primitividade e a necessidade da forma, os psicólogos da forma acrescentam que esta depende da organização fisiológica, a qual resultaria adequadamente das formas ou estruturas físicas. Mas, se se deixarem de lado essas especulações discutíveis (que conduzem ao epifenomenismo) *(13)*, aos teóricos da Gestalt pertence-lhes o mérito de haverem decididamente criticado a teoria do mosaico, para a qual só há ligação de elementos por contato, e haverem focalizado bem o fato de que são pròpriamente estruturas e formas, isto é, objetos, que nos são dados desde o início, que *todo dado sensível comporta uma estrutura ou, pelas necessidades normais da percepção, se acha inserido numa estrutura.*

Em realidade, a teoria da Gestalt é extremamente ambígua. Afigura-se-nos que ora pretende explicar o dinamismo da percepção pela biologia e pela física, e ora quer explicar as formas por uma

espécie de esquematização, que reconduziria aos temas intelectualistas. Êste último tipo de explicação é sobretudo empregado por KÖHLER na sua obra sôbre *A inteligência dos macacos superiores*. A teoria da forma acentuou bem *o fato* do jôgo das estruturas unitárias. Mas a redução das estruturas mentais e das estruturas fisiológicas a processos estruturais do sistema nervoso, e dêstes a formas físicas, não passa de uma má filosofia, que nos reconduz ao realismo coisista mais caracterizado e menos inteligível. De feito, de um lado leva-nos a fazer da consciência uma simples cópia do mundo das coisas, — simples coisa ela própria, equivalente, segundo KOFFKA (*Principles of Gestalt Psychology*, pág. 65), «ao que se passa no cérebro» — e, de outro lado, a afirmar que vida e espírito não passam de outros nomes para designar certas formas físicas mais complexas. Dêste ponto-de-vista, a Psicologia da Forma pode, pois, definir-se como um materialismo epifenomenista. [6]

§ 2. O PROCESSO PERCEPTIVO

139 As experiências feitas pelos teóricos da Forma contribuíram sobretudo para arruinar definitivamente as concepções associacionistas e genetistas. Quanto ao aspecto positivo da Psicologia da Forma, parece que, sôbre vários pontos importantes, — sem falarmos da direção pròpriamente filosófica da Escola, que é das mais contestáveis —, os modos de ver que ela propõe exigem ser precisados e, às vêzes, corrigidos.

A. Ponto-de-vista funcional

1. **Estrutura e função.** Já insistimos *(41)* sôbre a importância capital do ponto-de-vista funcional em psicologia, e fizemos notar que êsse ponto-de-vista, que é o da finalidade, coincide com o que concede ao todo a preeminência sôbre os elementos. Com efeito, *a unidade do todo natural não é uma unidade mecânica*, resultante de um puro ajustamento quantitativo e espacial de elementos homogêneos e independentes,

---

[6] As "leis de organização" que governam as relações internas de um campo são concebidas pelos gestaltistas sôbre o *modêlo físico*, como se reduzindo às leis de equilíbrio que determinam a formação das estruturas físicas. Dêste ponto-de-vista, o campo perceptivo é do mesmo tipo que um campo de fôrças, e depende das mesmas leis (princípio do mínimo ou de menor ação, etc.). Daí a "lei de pregnância" ou "lei da boa forma": a forma que se impõe é sempre a mais bem equilibrada. Segue-se também daí que tôda forma pode ser "transposta", em razão da independência do todo em relação às partes, e que as "leis de organização" são válidas em todos os níveis psíquicos, isto é, que as estruturas são as mesmas na criança e no adulto. Vê-se que o êrro da *filosofia* da Forma é só haver concebido um único tipo de estrutura, identificado êle próprio às estruturas físicas. Na realidade, como fizemos notar em Cosmologia *(I, 422)*, há dois tipos essencialmente diferentes de estruturas: as que são determinadas *de fora* pelas fôrças que reúnem e ordenam os elementos (caso da bolha de sabão), e as que são geradas *de dentro*, por efeito de um dinamismo estruturante interno, e que compõem sistemas auto-subsistentes, aos quais conviria reservar o nome de formas.

mas sim uma unidade funcional, isto é, tal que de alguma sorte preexiste aos próprios elementos e lhes impõe a sua própria lei.

No domínio da percepção, a aplicação imediata dêsses modos de ver consistirá em dizer que os conteúdos de consciência (ou elementos psíquicos sensoriais) só podem e só devem ser considerados em relação às funções que lhes comandam, lhes unificam e lhes dirigem as manifestações.

140 2. **Os dois aspectos da percepção.**

a) Dado sensorial e significação. Partindo dos fatos concretos de percepção, verifica-se que *perceber é sempre apreender intuitivamente um todo organizado,* de tal maneira que a organização se apresente à intuição simultâneamente com seus materiais sensoriais. Portanto, se há razão para distinguir dois aspectos em tôda percepção, a saber, o aspecto material e o aspecto formal *(dado sensorial — afetado de uma significação),* é capital observar que a significação não é uma coisa acrescentada arbitràriamente ao dado sensorial, mas está contida nêle a título essencial, e, por conseguinte, que a "tomada de significação" (ou ato de apreender ativamente o sentido de um dado sensorial) é realmente constitutiva do ato perceptivo.[7]

b) Fases do processo perceptivo. A distinção dos dois aspectos e o papel da significação são bem estabelecidos por numerosas experiências de que aqui não podemos dar a minúcia.[8]

Essas experiências levam a distinguir esquemàticamente três fases no processo perceptivo total, a saber: uma *fase de presença* (percepção intuitiva de "alguma coisa"); uma *fase de aparição da forma* (a partir do "alguma coisa" da fase pre-

---

[7] Êste ponto foi bem focalizado por A. MICHOTTE no seu *Rapport sur la perception des formes.* Cf. VIII Congresso Internacional de Psicologia, Proceedings and papers, Noordhoff, Gröningen, 1927, págs. 169 e segs.: "Não se deve considerar a "tomada de sentido" como um simples aditamento à forma, isto é, como uma justaposição, como o aparecimento de alguma coisa que viesse acrescentar-se à forma. A coisa percebida e reconhecida do estádio de "presença" torna-se, ela própria, mais precisa, acha-se determinada conscientemente de maneira muito mais completa, torna-se pessoal, toma pontos de ligação, pertence a um domínio mais ou menos vasto. Mesmo ficando idêntica a si mesma, a organização intuitiva torna-se, pois, parte integrante de um conjunto muito mais compreensivo".

[8] Cf. G. COSSETI, "La funzione del significato della percezione degli oggetti", in *Archivo italiano di Psicologia,* XV, 1937, págs. 159 e segs. A. GEMELLI, "Contributi allo studio della Percezione", *ibidem,* págs. 385 e segs.

cedente, esboça-se uma forma, por tateamentos destinados a integrar as partes num todo conhecido,[9] ou se impõe logo de início: esta fase comporta a intervenção de dados mnemônicos, de representações diversas, etc.); e enfim uma *fase de tomada de significação*, que é a percepção pròpriamente dita: o sujeito compreende e nomeia o objeto (fig. 9). *Evidentemente, essa significação, antecipada ou presente, é que comanda todo o processo perceptivo*, o que equivale a dizer que normalmente as partes não são apreendidas por si mesmas, mas sim em função do todo no qual podem ou devem integrar-se.

Fig. 9. Esquema do taquistocópio (segundo MICHOTTE). *O disco, arrastado pela massa M, põe-se a girar. O objeto, apresentado diretamente ou por projeção numa tela, é visível pela janela F quando ela passa por H. Êste aparelho é um dos mais empregados no estudo experimental da percepção.*

141 3. **As imagens.** As mesmas experiências permitiram distinguir duas categorias de imagens ou de representações, e definir-lhes as funções respectivas.

a) Imagens constitutivas e imagens adicionais. As *imagens constitutivas* são as que são utilizadas para identificar o objeto (quer dizer, para achar a significação do "alguma coisa" da fase de presença): oferecem-se imediatamente após a fase de presença, e podem ser *genéricas*, isto é, representar uma espécie de objeto (instrumento, côr, número, desenho, etc.), ou *individuais*, isto é, representar um objeto determinado (côr azul, uma faca, o número 10, o desenho de uma mesa, etc.).

As *imagens adicionais* não constituem o objeto, mas vêm juntar-se ao objeto percebido (ou em ato de ser percebido), por associação afetiva ou representativa. De fato, tôda percepção de objeto acarreta a evocação, mais ou menos consciente, de uma multidão de imagens associadas acidentalmente ao objeto pelas experiências anteriores.

142 *b) Imagens e campo sensorial.* É capital apreender exatamente a natureza dêsse "dado sensorial" como sistema ou esquema de imagens. Não dizemos sòmente que não existe dado sensorial puro, que possa ser concebido, ainda que fôsse por

9 Os protocolos de introspecção estabelecem que a percepção do todo se faz globalmente ou por integração das partes.

abstração, fora de um significado, mas, ainda, que *êsse dado engloba consigo o campo em que êle aparece; que, por conseguinte, é função dêle, e que o campo sensorial atua como um todo, e não parte por parte.* A significação é comandada não, como se imaginava, por estimulações físicas de pontos vindos de um objeto isolado, mas sim pelo conjunto do campo sensorial.

Dêste ponto-de-vista, a percepção, pròpriamente falando, não supõe nem deformação, nem correção dos dados sensoriais: *é uma experiência, uma maneira de estar-no-mundo.* Tôda percepção, implicando um campo que por sua vez se integra num campo mais vasto, realiza-se sempre *sôbre fundo de mundo.* A experiência do mundo é a forma de tôdas as nossas percepções.

c) *Memória e percepção.* Daí se segue que é impossível atribuir à memória a organização da percepção ("Perceber é lembrar-se", dizem os associacionistas e os genetistas), ou, pelo menos, que a memória deve ser aqui entendida num sentido todo diferente daquele que se lhe atribuía. O ponto-de-vista genetista, com efeito, é tanto menos defensável quanto a memória só poderia fornecer uma organização depois de a haver adquirido. Mas como poderia a primeira percepção (estrutura ou objeto individual) ter nascido de uma soma de sensações inorgânicas? Não há resposta a uma tal pergunta mais do que a de saber como pôde a extensão nascer de sensações inextensas *(I, 289).*

Objetam-se aqui os exemplos típicos da «ilusão do corrector» (reconstituição de um texto conhecido, mas lacunar, no papel que se tem sob os olhos), ou do reconhecimento dos objetos familiares, apesar de tôdas as mudanças das suas qualidades aparentes. *É de mister, porém, que, antes de tôda intervenção da memória, o objeto percebido se organize de tal maneira, que eu possa reconhecer nêle minhas experiências anteriores.* O recurso à memória pressupõe, pois, a apreensão prévia do próprio sentido da percepção; quer dizer que *o ato de memória se explica pela percepção, e não inversamente.* A memória intervém, pois, na percepção, mas seu papel é só de precisar significados insuficientes ou ambíguos, ou de orquestrar uma percepção com um conjunto afetivo e representativo mais ou menos rico.

Em compensação, dever-se-á atribuir à memória papel muito mais vasto, se por "memória" se entender não mais a função especial que chamamos com êsse nome, porém a influência de um campo perceptivo ou de um horizonte, que é a própria presença do passado e a atmosfera em que o homem se articula com o mundo de sua experiência. Com efeito, *há relações estreitas entre a natureza de um ser e o mundo que êle percebe, e as influências que êle sofre.* Cada espécie (e

mesmo cada indivíduo) tem seu mundo *(Umwelt)* próprio, e é predisposta a uma certa percepção como o é a uma certa alimentação. Isto equivale a dizer que cumpre substituir por uma *concepção biológica da percepção* a concepção empirista, que se funda na hipótese de um mundo exterior "standard".

Mas êsse próprio ponto-de-vista biológico deve ser alargado ou completado, para o homem, por isso a que se poderia chamar o sentido espiritual da percepção. O mundo do homem não é sòmente um mundo de valores vitais, é também um mundo de valores espirituais. Já no animal há que admitir que a percepção não se limita sòmente a atualizar o capital específico, mas condiciona uma adaptação à conjuntura presente, que é uma espécie de invenção (277). Com maioria de razão, *na espécie humana, a percepção é uma educação contínua, pela qual o homem é levado a «inventar», isto é, a descobrir e atualizar valores ideais, já preformados nas exigências da razão.* Perceber e inventar ainda é bem, nesse sentido, como o queria PLATÃO, «recordar-se». Por isto diremos que o homem, percebendo segundo a sua natureza, só apreende e só descobre aquilo que de alguma maneira êle já trazia em si.[10]

ART. II. *LEIS DA PERCEPÇÃO*

A. Sentido geral das leis da percepção

143 1. **Ponto-de-vista da finalidade.** Se a percepção é uma atividade original, comportará leis próprias, que podemos depreender das experiências. Doutra parte, como tôda percepção implica o duplo aspecto que havemos definido como *dado sensorial afetado de significação,* as leis deverão exprimir sob formas diversas as relações que podem existir entre êsses dois aspectos ou momentos, distintos e solidários. Enfim, como a percepção é um processo unificado e unificador, as leis da percepção deverão tôdas ser expressões diversas de um dinamismo psíquico finalizado pela necessidade de determinar uma significação (quer dizer, de apreender um objeto).

2. **Equívoco da primitividade.** As observações que precedem afastam-nos claramente das vias seguidas pela Gestalt. Considerando — a justíssimo título — a forma como primitiva, essa Escola pretende fazer da estrutura (ou do objeto) um resultado das leis de equilíbrio que regem a um tempo os influxos nervosos determinados pelos estímulos vindos do exterior e os próprios objetos, isto é, que formam um "campo" que englobaria o organismo e o meio imediato da atividade. Dêste ponto-de-vista, a forma seria primitiva, isto é, *a priori,* como as *leis físicas* que a comandam.

---

[10] Cf. R. RUYER, *Eléments de psycho-biologie,* págs. 254-256.

Esta teoria não pode ser admitida. Sem falarmos aqui das dificuldades que se podem opor a uma concepção tão claramente materialista, essa doutrina acha-se em contradição, no próprio terreno da psicologia, com o fato, certo, de que *os mecanismos que regem as constâncias perceptivas evoluem com a idade*; que, ao se desenvolverem, êles comportam processos de diferenciação e de coordenação, tateamentos e correções, e que, por conseguinte, não podem ser explicados por "formas físicas" permanentes, e, ao contrário, requerem uma explicação pròpriamente psicológica, que definiremos como uma adaptação.

Diremos, entretanto, que *as estruturas são primitivas,* mas num sentido diferente do da Gestalt, a saber: de um lado, no sentido de que *tôda percepção implica necessàriamente uma estrutura,* e que, portanto, nunca há construção do objeto a partir dos elementos (sensações); e, de outro lado, que *a própria organização intuitiva do objeto aparece como dirigida pelas necessidades de adaptação:* a percepção não é uma fotografia, mas sim uma experiência. *A primitividade da forma é, pois, pròpriamente a aprioridade, não de um determinismo físico, mas, ao mesmo tempo, de uma exigência objetiva e de uma necessidade biológica.*

B. Leis da percepção

144 1. **Lei da adaptação.** A percepção não tem por fim isolar sob o olhar da consciência, para as contemplar, coisas ou objetos absolutos, mas sim *fornecer as condições de uma adaptação correta ao mundo da experiência.* Ela própria é, pois, uma experiência mais do que um "conhecimento": pelo menos é um *conhecimento experimental, cujo modo é definido pela exigência essencial de apreender o sentido biológico da situação.*

Exprimir-se-ia bem êsse caráter da percepção dizendo que *é menos com a consciência do que com o corpo que nós percebemos* (ou, mais exatamente, o corpo é aqui a própria forma da minha consciência). Efetivamente, o corpo não é um objeto entre outros, mas sim *sujeito,* e, por isso mesmo, *agente:* adaptado e ligado ao mundo por tôdas as suas estruturas, é o instrumento geral da minha compreensão, e as exigências do seu comportamento externo (e, por conseguinte, da percepção) são mera forma das exigências biológicas que asseguram constantemente o equilíbrio, a manutenção, a restauração e o desenvolvimento do seu próprio organismo.

Pode-se assim explicar o privilégio perceptivo das «boas formas», isto é, das organizações mais regulares e mais harmoniosas. A geometria secreta de que elas procedem depende, incontestàvelmente, de um sentimento (ou de uma inteligência intuitiva espontânea) dos fatos elementares, que lhes dão seu fundamento objetivo. Assim

é que nossa preferência pela linha reta, que nos faz retificar espontâneamente uma linha irregular, não é efeito de uma freqüência maior da apresentação dela, mas sim de uma comodidade interna, que explica a sua freqüência subjetiva e que, por sua vez, se apóia numa *familiaridade de ordem motora* (tal como se manifesta, por exemplo, no gesto ou no movimento de apropriação). «Nossa atitude em face da experiência», faz notar P. GUILLAUME (*Introduction à la Psychologie*, pág. 65), «não é neutra e passiva: vamos ao encontro dos fatos com um preconceito favorável a uma certa explicação». Há aí uma espécie de ineísmo experimental, que por sua vez nada mais é do que nossa presença no mundo como sujeito encarnado.

As leis que se seguem só fazem definir os modos diversos da adaptação, que é a lei fundamental da percepção.

2. **Lei da unificação funcional.** A percepção comporta bem uma distinção de partes ou de elementos, mas *essas partes só são apreendidas relativamente ao todo (antecipado ou percebido), isto é, sob seu aspecto funcional.* É isso o que explica que nós apreendamos o todo complexo ao apêlo de um só dos seus elementos (um amigo que não "vejo" está presente todo inteiro para mim na sua voz que ouço), ou, ainda, que "corrijamos" certos dados sensoriais para os adaptarmos ao todo onde êles se inserem (ouve-se uma palavra que não foi pronunciada, porque a palavra é exigida pelo sentido; "corrige-se" inconscientemente uma expressão verbal incorreta, etc.). *Tôda percepção supõe, pois, a organização intuitiva dos dados intersensoriais, comandada pelo todo em que elas devem integrar-se e que lhes dá o seu significado de conjunto.*

145 3. **Lei do caráter definido da** percepção. Esta lei exprime o fato de que *o processo perceptivo vai do indeterminado ao determinado, das partes ao todo.* Não se deve compreender que haveria aí um período de indeterminação total. Ao contrário, sabemos que, mesmo na fase de simples presença, aparece já uma estrutura para integrar os fragmentos de representação. O que se trata de pôr em luz pela terceira lei é sòmente o fato de que *tôda percepção se apresenta como definindo e determinando uma significação* a partir do dado sensorial (campo e fundo compreendidos). Se bem que seja nas partes que apreendemos o todo e a significação, a percepção opõe-se à apreensão das partes como aquilo que é determinado ao que só o é incompleta ou virtualmente.

146 4. **Lei da relativa constância ou da flexibilidade da percepção.** Demonstra a experiência que *as modificações que sofre um objeto* (variações na distância, luz, figura, côr, posição, etc.) *não nos impedem de perceber o mesmo objeto.* Na realidade, isto tem seus limites: se êles são excedidos, o objeto

já não é reconhecido. Por exemplo, a constância relativa da côr desaparece desde que seu cromatismo se haja tornado demasiado intenso. Do mesmo modo, a constância das grandezas só existe dentro de certos limites bem definidos. É tarefa da psicologia determinar em cada caso êsses limites.

As teorias empiristas supunham aqui o jôgo de uma *interpretação* (ou educação) que, começada desde a infância, levaria a substituir pouco a pouco os puros fenômenos (ou dados subjetivos) pelas leis, pelo significado e pela ordem que os regem e fazem dêles «objetos». Mas esta explicação (que tôdas as experiências desmentem, pois está demonstrado que as constâncias das grandezas, por exemplo, são tão perfeitas na criança de 11 meses como no adulto) consiste, de um lado, em imaginar arbitràriamente uma passagem de uma caos primitivo de sensações à percepção pròpriamente dita, isto é, ao objeto construído; e, de outro lado, a confundir percepção com noção. A verdade é que *o objeto é apreendido espontânea e imediatamente como organização,* e que a distinção se opera automàticamente, no mesmo efeito sensorial, entre as deformações que afetam o próprio objeto e as variações devidas ao deslocamento, à iluminação, etc.

O importante aqui é observar que a constância das grandezas e das formas não pode ser atribuída a um ato intelectual; ela é uma «função existencial», que deve ser referida ao ato primeiro e fundamental («pré-lógico») pelo qual cada um se instala no seu mundo. É o que explica que, no homem, a constância seja mais perfeita segundo a horizontal do que segundo a vertical (a lua, no horizonte, é enorme, e pequena no zênite), ao passo que, para os macacos, que a vida arborícola familiariza com o deslocamento vertical, a constância segundo a vertical é excelente (KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, pág. 94). Se a constância das grandezas, côres e formas está compreendida entre limites definidos, é porque tôda percepção é função de uma experiência» em que meu corpo e os fenômenos estão rigorosamente ligados». [11]

C. Conclusões

147 1. **Elaboração do dado sensorial.** Tudo o que acabamos de ver demonstra que, se perceber é verdadeiramente organizar um dado sensorial e afetar êsse dado de uma significação que faz dêle um objeto definido, *a organização apresenta-se sob o aspecto de uma condição,* e a tomada de significação tem realmente, no processo perceptivo, a primazia de um fim. É o que bem vêem, porém interpretam mal, os teóricos da forma, que fazem desta um dado imediato e um absoluto, desconhecendo assim o papel desempenhado pelo dado sensorial, pelo qual e no qual o sujeito percipiente antecipa ou percebe uma significação (ou um objeto) mediante uma atividade sintética dirigida por suas necessidades biológicas, fisiológicas e psico-

---

[11] M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, págs. 349-350.

lógicas, que é, não um ato refletido e consciente, mas a expressão espontânea e original da adaptação ao mundo, uma técnica inata, inscrita no corpo e nos sentidos.

2. **Determinação da significação.** Isso equivale a dizer que *a significação não se adita de fora, mas é parte constitutiva do objeto percebido.* A percepção não é nem a síntese criadora da escola associacionista (WUNDT), nem a produção de fatôres não-sensoriais imaginada por MAINONG. A significação não resulta de uma inferência do entendimento; é, por assim dizer, secretada pela própria estrutura dos sinais sensoriais. *A aparência sensível é exatamente reveladora da própria coisa.* O sentido da coisa não está por trás das aparências, mas nelas: habita a coisa como a alma habita o corpo. É por isto que é verdadeiro dizer que, na percepção, a própria coisa nos é dada "em carne e osso", ou, mais exatamente, é reconstituída e vivida por nós, enquanto é parte de um mundo cujas estruturas fundamentais trazemos em nós. [12]

ART. III. *EXTERIORIDADE E LOCALIZAÇÃO DOS OBJETOS*

148 1. **Passagem do objetivo ao subjetivo.** A psicologia mostrou que *o que é o objeto de uma elaboração mais ou menos longa não é, de modo algum, a noção de algo exterior, mas, antes, a de algo interior.* Com efeito, o que a criança recém-nascida primeiro percebe é um "continuum" de extensões coloridas e resistentes, sem objetos nìtidamente individualizados, no qual, de alguma sorte, tudo se liga, e do qual, a princípio, ela própria só se distingue de maneira extremamente confusa. Trata-se, para a criança, de discernir objetos nessa massa originalmente indivisa e caótica. Êsse discernimento é condicionado pelo exercício combinado dos diversos sentidos, e particularmente, como mais acima se viu *(129)*, das sensações táteis e visuais, mediante a ação de tôda uma aprendizagem, cujo fim absolutamente não é iniciar a criança na objetividade, que é primitiva, ainda que confusa, mas sim levar a criança a distinguir os objetos conforme seu uso, isto é, a lhes emprestar um significado.

Ao mesmo tempo, a criança adquire a percepção clara de seu corpo, que a princípio não passava de um conjunto cenestésico confuso no seio do bloco sensível primitivo. Graças ao

---

[12] Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, páginas 369-377.

exercício de suas sensações musculares, visuais e táteis, de suas reações afetivas agradáveis ou dolorosas, de seus diversos movimentos, a criança aprende a perceber seu próprio corpo como um objeto no limite do qual já não há mais sensação de duplo tato, e, por êsse fato mesmo, como um objeto absolutamente distinto de todos os outros, como seu próprio corpo, que assim se torna formalmente o que é, *o sujeito de tôdas as suas experiências*.

O adulto não faz senão prosseguir no sentido dessas experiências primitivas. *O que existe primeiro para êle é o mundo objetivo,* que é ao mesmo tempo o mundo exterior e um universo de objetos e de formas (quer dizer, de coisas que têm um sentido). Por um esfôrço que de alguma sorte transtorna a direção natural de sua atividade é que êle volve sua atenção para o mundo subjetivo da consciência, que, por mais imediato que seja, está bem longe de ter a realidade do outro, — e que êle se aplica a discernir e a estudar por si mesmos, nos objetos ou formas do mundo objetivo, os elementos que os compõem. Os associacionistas acham que assim o adulto perde cada vez mais o senso do real. Se o real é feito de objetos mais do que de estados de consciência, de formas mais que de qualidades sensíveis, dever-se-ia afirmar exatamente o contrário.

149 2. **As teorias genetistas.** Por aí se vê como são arbitrárias as hipóteses imaginadas pelos psicólogos genetistas para explicar a exteriorização dos objetos e sua localização no espaço.

a) Teoria da inferência. Thomas REID apela para um *instinto natural,* o que absolutamente não é uma explicação. Outros (COUSIN) imaginam um *raciocínio implícito* (fundado no princípio de causalidade): pelo fato de não têrmos consciência de sermos causa das nossas sensações, atribuimo-las a um objeto exterior. Mas, primeiramente, como supormos que as crianças recém-nascidas, bem como os animais, recorram a uma tal inferência, mesmo implícita? Depois, tôda a experiência psicológica protesta contra isso: *a noção de um exterior é primitiva, anterior mesmo à noção de um interior.* A criança aprende a interiorizar ou subjetivar seu corpo. Enfim, se a exterioridade não fôsse primitiva e objetiva, nunca teríamos idéia dela. Permaneceríamos sempre encerrados em nós mesmos.

b) Teoria da alucinação verdadeira. TAINE não foi mais bem sucedido com a sua teoria da alucinação verdadeira, em virtude da qual nós projetaríamos no espaço, graças às impressões visuais, táteis e musculares, sensações a princípio localizadas na periferia do corpo. Essa alucinação achar-se-ia

confirmada pelos movimentos que temos de fazer para atingir os objetos assim exteriorizados. A percepção seria, dessarte, uma alucinação verdadeira. Esta teoria choca-se com os fatos psicológicos, que provam que *a exterioridade é um dado primitivo e distinto da noção de distância* (a qual é objeto de uma elaboração complexa), e também que, *à falta de órgãos sensoriais, não há percepção de objetos exteriores.* Restaria, aliás, explicar como é que a alucinação poderia achar-se confirmada por experiências que, por sua vez, deveriam ser realmente consideradas como outras alucinações.

Pode-se apresentar essa objeção sob outra forma, que põe em viva luz a incoerência da hipótese taineana. TAINE faz do cérebro a sede e o centro das imagens alucinatórias. Mas o cérebro não é, para a consciência, senão uma imagem como as outras, e, por conseguinte, é também efeito de uma alucinação. Tanto que a imagem alucinatória do universo se explicaria pela imagem igualmente alucinatória do cérebro! Noutros têrmos ainda: o universo está todo inteiro contido no cérebro; mas, como o cérebro é apenas uma parte do universo, segue-se que o conteúdo contém o continente, e que a parte contém o todo! Êstes absurdos explicam que cada vez mais se reconheça hoje em dia a impossibilidade do monismo.

150 *c) Teoria monista de Bergson.* BERGSON acredita, entretanto, resolver o problema da percepção por uma espécie de monismo. *A sensação constitutiria o próprio objeto,* e por conseguinte não teria nenhuma necessidade de ser projetada no espaço.

«Seja, por exemplo, um ponto luminoso P cujos raios atuem sôbre os diferentes pontos *a, b, c* da retina. Nesse ponto P a ciência localiza vibrações de determinada amplitude e duração. Nesse mesmo ponto P a consciência percebe luz. Propomo-nos mostrar (...) que não há diferença essencial entre essa luz e êsses movimentos (...). De fato, não há aí uma imagem inextensiva que se formasse na consciência e se projetasse em seguida em P. A verdade é que o ponto P, os raios que emite, a retina e os elementos nervosos interessados formam um todo solidário, que o ponto luminoso P faz parte dêsse todo, e que é bem em P, e não alhures, que a imagem P é formada e percebida» (*Matière et Mémoire,* págs. 29-31).

Êsse monismo encerra grandes dificuldades: notadamente, não pode explicar por que modo de causalidade os movimentos nervosos do cérebro determinam o aparecimento de uma sensação no espaço. Essa maneira de resolver o problema da percepção significa que aqui BERGSON ainda é dependente das concepções fisiológicas. Com efeito, êle suprime a projeção ao suprimir o objeto real (reduzido à sensação). Mas daí claramente se segue que, *se existisse um objeto real,* a questão da projeção apresentar-se-ia inevitàvelmente. Isso prova que

BERGSON ainda está muito perto de TAINE e de sua alucinação verdadeira, que no entanto êle critica de maneira mui pertinente (cf. *La Pensée et le Mouvant*, pág. 95).

151 3. **A exterioridade natural.**

a) Dois pontos-de-vista a distinguir. A percepção pode ser encarada de dois pontos-de-vista, cuja confusão faz nascer grandes equívocos, levando a confundir problemas que devem ser distinguidos. Há, com efeito, um ponto-de-vista psicológico e um ponto-de-vista metafísico. *Psicològicamente,* trata-se apenas de descrever o mecanismo do processo perceptivo. *Filosòficamente,* suscita-se o problema de saber como pode o objeto exterior estar presente no sujeito cognoscente, isto é, quais são as condições ontológicas implicadas na atividade vital cognitiva. Êsse problema é metafísico, e é um êrro de método querer resolvê-lo pela psicologia, como êrro de método seria pretender resolver pela metafísica um problema de psicologia. Ora, é num êrro dêsse gênero que incidem as teorias que mais acima tivemos de criticar, como também as que discutimos em Cosmologia *(I, 289)*. Umas (DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, BERKELEY, KANT, TAINE) formulam o problema psicológico em têrmos metafísicos e pretendem resolvê-lo pela metafísica. Outras (JAMES, BERGSON, KÖHLER) enunciam sob aparência psicológica um problema metafísico e imaginam dar-lhe solução pela psicofisiologia. Em ambos os casos não se faz senão propor soluções inadequadas.

b) Ponto-de-vista psicológico. De todo o nosso estudo da percepção resulta que, psicològicamente falando, *os problemas da exteriorização dos objetos e de sua localização no espaço não respondem, mais ou menos, a nada, visto nunca têrmos que exteriorizar os objetos,* que se nos apresentam, sem dificuldade, como exteriores. Isso não significa, bem entendido, que todo um aprendizado não seja necessário para aperfeiçoar nossa percepção dos objetos. Mas a exterioridade é anterior a êsse aprendizado, cujos processos e direção ela condiciona desde a origem.

Não há, portanto, nenhuma projeção da sensação a encarar, porque a sensação não é um têrmo da atividade perceptiva; o têrmo é sempre o objeto, que evidentemente está presente ao sentido (ou, em geral, ao cognoscente), por uma imagem de si mesmo, a qual é recebida como um testemunho sôbre o mundo exterior e como um meio de apreendê-lo. E aqui tocamos no problema metafísico, cuja solução exige outros meios que não os da análise psicológica.

ART. IV. *FORMAS NORMAIS E ANORMAIS DA PERCEPÇÃO*

152 Se quisermos definir os problemas *reais* que a percepção suscita, do ponto-de-vista psicológico, encontramos os diferentes problemas agrupados sob o título de *erros da percepção.* Distinguem-se comumente três grupos de erros perceptivos. Os primeiros versam sôbre o próprio objeto da percepção, quer o percebamos como afetado de qualidades que lhe não pertencem (o pau que parece quebrado na água, a tôrre quadrada que de longe parece redonda, as paralelas que parecem encontrar-se ao longe, etc.), quer revistamos falsamente o objeto da sensação das qualidades ou propriedades pertencentes de fato às imagens que lhe estão associadas. No primeiro caso, fala-se de *erros dos sentidos,* e, no segundo, de *ilusões da percepção.* Outros erros compõem o domínio das percepções sem objeto real, ou porque o objeto não é realmente dado de fora, e sim gerado por dentro *(alucinação),* ou porque o objeto real é percebido sob uma forma e com atributos antigos que não mais possui *(paramnésias ou ilusões do já visto).*

Já se vê a preço de que equívocos são aqui agrupados em confusão, num capítulo consagrado à «patologia da percepção», ao mesmo tempo as alucinações dos histéricos e dos dementes e os fenômenos chamados «ilusões normais», que, de feito, são tão perfeitamente normais, que nada têm de ilusório senão para uma teoria associacionista e atomística da percepção. Por isto, só conservamos aqui a divisão corrente dos «erros da percepção» para distinguirmos os problemas propostos pelas diferentes formas, normais ou anormais, da percepção.

§ 1. "ERROS DOS SENTIDOS"

A. Erros dos sentidos ou erros do juízo?

153 1. **O tema céptico.** O tema dos «erros dos sentidos» tem conseguido, em filosofia, longa e brilhante carreira. Sabe-se que êle alimenta, desde os sofistas gregos, tôdas as teorias cépticas. Mas, já há tempo também, foram assinaladas as confusões que implica. Contra os cépticos, com efeito, ARISTÓTELES mostrava, de uma parte, que *os sentidos são infalíveis quanto a seu objeto próprio,* e, de outra parte, que os erros de que êles são acusados são, na realidade, erros do juízo *(Metafísica,* III, c. V).[13] A psicologia experimental confirma plenamente a

---

[13] O diálogo *Contra Academicos,* de Santo AGOSTINHO, em grande parte é consagrado à refutação das teorias cépticas fundadas nos "erros dos sentidos". Cf. *Contra Academicos,* Paris, Desclée de Brouwer, 1939, págs. 151 e seguintes.

doutrina aristotélica, fortalecendo-a com razões novas, tiradas das inúmeras experiências consagradas às reações perceptivas.

2. **Infalibilidade do sentido.** Quando se declara que o sentido é infalível relativamente a seu objeto próprio, importa compreender bem que não se avança uma teoria arbitrária, mas que se consigna simplesmente um fato. *A sensação, qualquer que seja, não é nem verdadeira nem falsa; é tudo o que deve ser nas condições em que se produz;* quer dizer que ela é um fato natural. A verdade e o êrro só pertencem ao juízo, porque só o juízo encerra afirmação ou negação de ser ou de maneira de ser *(I, 54, 60)*. Enquanto nos atemos à percepção, tudo o que esta aduz verdadeiramente é dado sôbre o qual nenhuma discussão é concebível. [14]

B. **Ponto-de-vista experimental**

154 1. **Os fatos.** Sendo os «erros dos sentidos» erros da percepção, pode-se tentar determinar como é que são possíveis êsses erros. A psicologia experimental tem reunido sôbre êsse ponto um grande número de fatos. [15]

a) Relação das impressões luminosas e cromáticas. Pôde-se estabelecer que a retina é mais sensível à claridade do que à côr *(112)*, e que a percepção das duas modalidades pode não ser simultânea: isso se produz particularmente na criança, que a princípio só teria impressões luminosas, e no histérico, que só percebe um tom cinzento. Essa desigualdade nas duas espécies de impressões pode estar na origem de grande número de erros.

b) Luz ídio-retiniana. O éter intra-retiniano, mesmo depois de secionamento do nervo óptico, pode produzir fenômenos luminosos. Assim também, a fadiga dos órgãos da vista pode provocar variações do éter intra-retiniano e, em conseqüência, da luz ídio-retiniana.

---

[14] Na Escolástica, a *percepção* não é uma operação especìficamente intelectual, mas sim aquilo a que SANTO TOMÁS chama, quer *judicium sensus*, ato pelo qual o sentido discerne entre os contrários do seu sensível próprio — por exemplo, o azul do vermelho, o quente do frio, etc. (aqui o êrro nunca é possível senão por acidente, em razão de alterações orgânicas ou de doença, que impedem o sentido de dissociar e de discernir os diversos elementos sensíveis dados juntos) — quer, sobretudo, *consciência sensível ou senso comum (64)*, cuja função é coordenar e comparar entre si os dados fornecidos pelos sentidos externos: "ultimum judicium et ultima discretio pertinent ad sensum communem" (*In de Anima*, III, lect. 3, ns. 613 e 614) (Pirotta).

[15] Cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, págs. 154 e segs.

c) Sensações subconscientes. Mais acima *(97)* mostramos a possibilidade de sensações subconscientes. Sabe-se, de outro lado, por experiência corrente, que influência a atenção exerce sôbre a percepção das impressões sensíveis. *Quando a atenção se relaxa, muitos elementos, efetivamente sentidos, escapam ao sujeito,* o que tem como resultado modificar de maneira mais ou menos importante as qualidades percebidas e a aparência do objeto. Verifica-se, aliás, que os elementos não imediatamente integrados na percepção foram realmente dados aos sentidos, já que, por esfôrço de reconstituição e na ausência do objeto, chega-se depois a representá-los à consciência.[16] Na realidade, as sensações foram subconscientes antes que realmente inconscientes.

155 2. **Interpretação dos fatos.** Nenhum dos diferentes fatos agrupados nas categorias que precedem constituem, pròpriamente falando, erros da sensação. São erros da percepção. Com efeito, a cada vez *as sensações são exatamente o que devem ser nas condições fisiológicas e psicológicas de que dependem.* A não-percepção de côr prende-se ao fato de os órgãos funcionalmente destinados às sensações cromáticas estarem defeituosos ou inibidos em suas funções. As sensações luminosas provenientes da luz intra-retiniana absolutamente não são errôneas, como tais, visto haver aí efetivamente produção de luz. Quanto à falta de atenção, evidentemente só afeta a percepção consciente, e não a sensação pròpriamente dita.

Os casos de excitação direta dos nervos por *excitantes inadequados,* corrente elétrica, choque, etc., com produção de sensações correspondentes, explicam-se, como se viu *(92),* pela ação dos centros corticais, que reagem segundo o seu modo específico. Ainda assim, é preciso que o exercício prévio do sentido interessado tenha provido o sujeito de imagens suscetíveis de serem despertadas pela citação anormal. Não há, nesse caso, êrro na sensação. A imagem evocada (alucinação) responde a condições objetivas reais (pôsto que anormais): o êrro aqui consistiria em fazer da imagem um objeto real, e caberia à atividade perceptiva.

§ 2. Ilusões dos sentidos

156 A ilusão consiste em integrar no objeto do sentido qualidades ou atributos representados por imagens que lhe são associadas, mas que êle não possui. Trata-se, portanto, aqui, pròpriamente falando, de uma *falta de correspondência entre a*

---

16 P. JANET (*Etat mental des hystériques,* Paris, 1911, págs. 26 e segs.) focalizou bem êste ponto no que concerne às percepções dos histéricos.

sensação e o objeto percebido. Vai-se verificar que esta definição só se aplica exatamente ao caso das ilusões anormais, resultantes de uma deficiência acidental, congênita ou adquirida, fisiológica ou psicológica, da atividade perceptiva. Quanto às "ilusões normais", a saber, as que não podem deixar de produzir-se nas condições normais da percepção, essas não são ilusões senão do ponto-de-vista da psicologia associacionista.[17]

A. Ilusões normais

1. **Os fatos.** Bastará citar alguns casos. Invoca-se aqui o exemplo do pau mergulhado na água e que parece quebrado, o do engrandecimento dos astros no horizonte, o da localização da imagem por trás do espelho, o da apreciação ilusória das distâncias: o espaço cheio parece mais vasto do que o espaço vazio, a linha pontilhada parece mais longa que a linha cheia (fig. 10 a), etc.; os casos de ilusões óptico-geométricas (fig. 10, b, c, d, e); as ilusões de movimento: o passageiro de um trem em movimento vê fugirem as árvores e as casas, e julga-se imóvel; as ilusões da leitura: toma-se uma palavra por outra (milícia por malícia), corrigem-se as palavras estropiadas, lêem-se as palavras que faltam, porque o sentido as supõe absolutamente, etc.; ilusões do ouvido: ouvem-se palavras que não são pronunciadas, ou, inversamente, não se ouvem palavras realmente pronunciadas; ilusão dos amputados, — ilusão de Aristóteles: se cruzarmos dois dedos e fizermos passar entre ambos um objeto, perceberemos dois objetos, etc.

---

[17] O tema das ilusões da percepção não é mais nôvo que o dos erros dos sentidos. Eis aqui alguns exemplos dêle tirados de SANTO TOMÁS. As diferenças no tamanho aparente de um objeto: "Visibile (o objeto luminoso) emittit radios ad visum, quasi pyramidaliter, et basis pyramidis est in ipso visibili, conus autem terminatur ad visum. Quanto autem magis objectum distat a visu, tanto magis pyramidis protrahitur et fit longior, et facit minorem angulum in oculo, et ex consequenti (res) videtur minor" (*Meteor.*, III, lect. 6). Vistas de longe, as coisas parecem estar no mesmo plano, e perdem do seu relêvo: "Quando aliquod corpus distans videtur per alterum vel juxta alterum, tunc apparet esse in eadem superficie cum ipso, et propter eamdem causam, omnia a remotis visa videntur plana" *(ibidem)*. Ilusões da vista no tocante à posição respectiva dos objetos longínquos *(ibidem)*. As côres, vistas de longe, esfumam-se: "Omnia quae videntur a longe apparent nigriora quam si viderentur prope" *(ibidem)*. Ilusões do movimento: "Nihil differt (...) utrum moveatur visus vel res quae videtur; sicut patet de illis qui navigant circa littora, quod, quia ipsi sunt in motu videtur eis quod montes et terra moveantur" (*De Coelo*, III, lect. 12). As mudanças de côr de um objeto resultantes das mudanças de situação ou de iluminação (*De Sensu et Sensato*, lect. 6 (n.º 91) (Pirotta). Cf. J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la connaissance*, pág. 104.)

157. 2. **Interpretação dos fatos.** Para êsses diversos casos aduzem-se explicações diferentes, mas tôdas se referem à percepção, e não à sensação.

a) Papel do meio e do subconsciente. Já examinamos a ilusão dos amputados *(96)*. Outras ilusões explicam-se bem
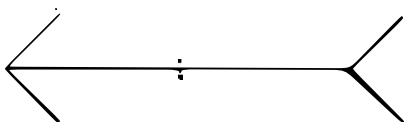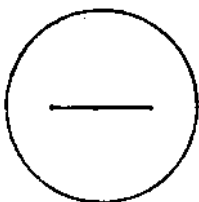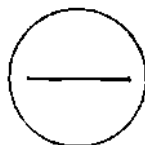
Fig. 10. Ilusões óptico-geométricas.

pelas influências fisiológicas (por exemplo, a irradiação das côres), pelas condições físicas resultantes do *meio interposto entre o objeto e os sentidos* (pau quebrado, tôrre quadrada que parece redonda, etc.), ou, ainda, pela *ausência de pontos de referência* e de comparação para a apreciação das distâncias e das formas, ou pelos elementos que se juntam ao objeto ou que, ao contrário, dêle se eliminam, em virtude da *desatenção* ou da *ação subconsciente dos interêsses atuais* do sujeito, ou, enfim, pela *influência do saber adquirido* sôbre a imagem nova (como bem o mostra a experiência da máscara: se se olha monocularmente a face *côncava* da máscara, vêem-se os traços *em relêvo,* isto é, tal como nos aparecem os rostos humanos).

A *ilusão de Aristóteles* parece explicar-se (segundo as experiências de CZARMACK) pelo fato de as sensações produzidas nos dois dedos artificialmente cruzados acharem-se transtornadas, isto é, invertidas relativamente aos pontos da pele que foram excitados, e de, assim, haver êrro na localização das percepções sensíveis. Estas já não correspondem aos movimentos impostos aos membros, quando êsses movimentos saem do campo de atividade normal dos músculos (cf. J. LHERMITTE, *L'Image de notre corps*, Paris, 1939, págs. 35-39).[18]

b) As "ilusões" óptico-geométricas. Quanto à massa das ilusões óptico-geométricas, que foram estudadas sob tantas formas diversas, e que são relativas à posição ou à grandeza das diferentes partes das figuras geométricas, não parece que sejam
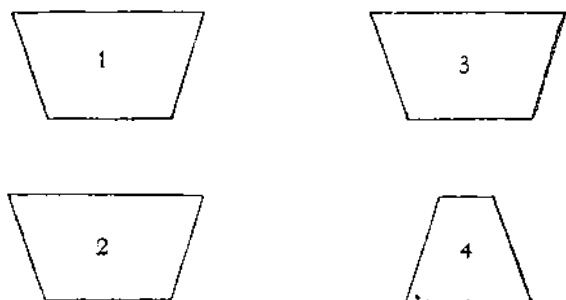
Fig. 11. Ilusões óptico-geométricas.

Os trapézios 1 e 2 parecem desiguais. As bases dos trapézios 3 e 4 parecem desiguais.

verdadeiras ilusões (fig. 11). Foi o que bem mostraram os teóricos da forma, porém mediante argumentos que valem ou não valem, conforme os sentidos em que são tomados. O ponto-de-vista de KÖHLER, como acima se viu *(129, 136)*, é que a percepção não faz senão obedecer às suas próprias leis, que o objeto, de modo algum se reduzindo aos estímulos sensoriais imediatos, possui uma estrutura que é um fato primitivo e irredutível, dependente das leis de organização que possibilitam a percepção. Em virtude dessas leis, as propriedades das partes, num todo, dependem dêsse todo, e, por conseqüência, os fenômenos de deformação das partes devem ser tidos como perfeitamente normais. A memória nem a associação entram aí por coisa alguma.

---

[18] Cf. em R. DEJEAN, *La perception visuelle*, págs. 97 e segs., a discussão de numerosos casos: astros no horizonte, agrandamento das imagens percebidas no nevoeiro, etc.

158 *c) Discussão do ponto-de-vista da Forma.* Apreende-se o que ao mesmo tempo de arbitrário e de justo há nesses modos de ver. O arbitrário reside na teoria apresentada para explicar o fato, certíssimo e admiràvelmente frisado, de que a "deformação das partes" é um fenômeno normal e que resulta das exigências da percepção do todo. De fato, não se poderia tratar, para a percepção, de obedecer às "leis da organização", mas sòmente de obedecer às exigências objetivas do todo complexo, tal como êste se oferece à percepção.[10] *Tôdas as ilusões óptico-geométricas nascem da necessidade de perceber o complexo representativo como um todo.*
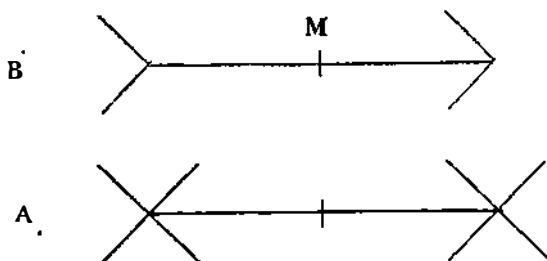
Fig. 12. Supressão da ilusão de Müller-Lyer por modificação do conjunto.

Por exemplo, na ilusão de MÜLLER-LYER (fig. 12 B), se um dos segmentos parece maior que o outro, é porque o ângulo *aberto* que o termina provoca o olhar a continuar o movimento da linha, ao passo que, no outro segmento, o ângulo *fechado* bloqueia o movimento.[20] Do mesmo modo, a ilusão da figura 10 c não resulta de nenhuma comparação operada posteriormente entre o tamanho do círculo e o comprimento do segmento, mas sòmente do fato de o ato perceptivo apreender imediatamente a relação espacial do segmento relativamente ao círculo: daí vem que há ora acentuação da separação ou do contraste dos elementos (A), ora, ao contrário, acentuação da relação de vizinhança ou associação (B); no primeiro caso, o segmento é

---

10 Aliás, pôde-se mostrar diretamente (experiências de BEYRL) que nas crianças há um ligeiro progresso da constância das dimensões, a despeito das variações da projeção retiniana, à medida que elas avançam em idade, o que prova que a experiência desempenha certo papel. Ademais, as experiências de VERKLET demonstram que a constância da dimensão é mais nítida para as figuras "interessantes" do que para as formas geométricas simples, o que é perfeitamente inexplicável no contexto da teoria da forma (cf. R. RUYER. *La conscience et le corps,* Paris, 1937, pág. 93).

20 Basta modificar o conjunto como na fig. 14 *a,* para que o ponto M seja de nôvo percebido no centro.

diminuído, no segundo é aumentado. O mesmo efeito produzir-se-ia, pelas mesmas razões, se se substituísse o círculo de cada lado dos segmentos por pontos-limites (fig. 10 d).[21]

Tudo isso mostra, à evidência, por um lado, que *a percepção não é feita de dados perceptivos separados e isolados,* que ela *só é concebível num "campo" e, por conseguinte, versa sôbre relações e não sôbre têrmos absolutos;* e, por outro lado, que *a própria estrutura do objeto, assim definido, depende de certas variáveis de ordem biológica,* e primeiramente da necessidade de individualizar um objeto ou uma situação para lhe adaptar uma conduta ou uma atitude determinada.[22]

B. Ilusões anormais

159 As ilusões anormais são as que resultam de uma deficiência orgânica ou psicológica do sujeito.

1. **Casos de deficiência orgânica.** Quando se trata de defeitos orgânicos (acromatopsia, discromatopsia ou daltonismo, lesões orgânicas, periféricas e centrais, etc.), a percepção atual não corresponde realmente à realidade. Não há aí, porém, razão para falar de sensações errôneas. *Aqui, ainda, a sensação*

---

21 O que não é possível é explicar todos os casos de ilusões perceptivas. Os gestaltistas invocam, muitas vêzes, as formas *privilegiadas,* as *boas formas* (lei da boa forma: a forma que é percebida é a melhor possível) (cf. P. GUILLAUME, *Psychologie de la Forme,* pág. 57). Todavia, êsses são, mais pròpriamente, os nomes das nossas ignorâncias, como a virtude dormitiva para definir o efeito do ópio. A questão é saber, por quê e como o ópio faz dormir, e por quê e como tal forma é a melhor possível e se acha privilegiada. É o que procuram explicar as leis gerais da percepção.

22 Cf. H. PIÉRON, *Psychologie expérimentale,* pág. 123: "Não é normal perceber com exatidão formas, grandezas, côres, claridades, mas sòmente reconhecer objetos, de maneira a reagir corretamente em face dêles, com suficiente rapidez para que a reação não sobrevenha tarde". A referência à "exatidão" aparecerá contestável, por implicar o tema empirista dos dados sensoriais absolutos; mas a exigência biológica da adaptação à situação é bem assinalada, como também nos casos seguintes, que PIÉRON cita (*ibid,* págs. 123-131): "Um papel cinzento colocado em plena luz é muito mais claro, mais "branco" do que um papel branco colocado na sombra; e, no entanto, continuamos a chamar cinzento o primeiro e branco o segundo. Isso é devido ao fato de o caráter perceptivo branco ou cinzento ser apenas um meio de individualizar um objeto, de reconhecê-lo sob iluminações variáveis". "As percepções de grandeza comportam-se da mesma maneira que as de côr: o tamanho dos objetos é um característico que lhes permite a individualização (...). Com uma mesma imagem teremos a impressão do minúsculo ou do corpulento, conforme, por trás da vidraça de um carro, tivermos acreditado perceber uma môsca próxima ou uma vaca distante".

é exatamente o que deve ser, considerado o conjunto de suas condições, físicas e fisiológicas.

2. **Casos de deficiência psicolológica.** Nesta segunda categoria encontram-se tôdas as ilusões que provêm quer de uma falta de atenção, quer de uma deficiência das funções de síntese e de contrôle. A falta de atenção ao objeto acompanha os *estados de viva emoção* ou, inversamente, os *estados de astenia. A atenção expectante* tende a objetivar aquilo que provoca o temor ou o desejo: uma criança sob o império do mêdo toma por um fantasma um tronco de árvore vagamente iluminado pelos raios de lua; um estudante, aflito por ter feito uma má composição e por se haver saído mal no exame, não lê seu nome, todavia inscrito, na lista dos candidatos aprovados.[23] Na mesma categoria de fenômenos alinham-se ainda as ilusões que nascem das *preocupações intensas* do momento. BINET *(Psych. du raisonnement,* pág. 12) cita o caso do Dr. G. A. que, preocupado com o preparo de um exame de história natural, lê na porta de um restaurante as palavras: "verbascum thapsus" (caldo branco), quando ali havia apenas a palavra "Caldo".

A deficiência das funções de síntese e de contrôle manifesta-se sobretudo em certas *psiconeuroses* (obsessões, histeria, psicastenia) e em tôdas as formas de *alienação mental.* Pode-se encontrá-la também, acidentalmente, em sujeitos normais, em momentos de emoção violenta, por exemplo durante um tremor de terra, no curso de um naufrágio, de um bombardeio etc.

§ 3. ALUCINAÇÕES

A. Ilusões e alucinações

160 1. **Alucinação verdadeira.** Às vêzes fazem-se entrar na categoria da alucinação fenômenos que dela diferem sob muitos aspectos. Para prevenir as confusões, convém distinguir três séries de fenômenos. A alucinação define-se como um estado patológico que provoca *uma espécie de sonho acordado, no qual se impõem à consciência imagens não correspondentes a nenhuma realidade objetiva.* As ilusões dos sentidos, normais ou anormais, que acabamos de estudar, devem, pois, ser distinguidas dos fenômenos de natureza alucinatória, visto que as imagens resultantes das excitações ficam sendo imagens, sem re-

---

[23] E. YUNG reuniu importante material de observações sôbre os efeitos da sugestibilidade no estado de vigília (*Archives de Psychologie,* t. III, págs. 263-285).

vestirem êsse aspecto de objetos exteriores, reais, nìtidamente localizados, que caracteriza a alucinação (cf. P. JANET, *Etat mental des hystériques*, pág. 471).[24]

Todavia, não se trata de prejulgar a resposta à questão de saber se existe *diferença essencial* entre as ilusões e as alucinações, mas sòmente de assinalar que deve ser feita uma distinção entre as duas espécies de fenômenos.

2. **Alucinação** psíquica. Do mesmo modo, para circunscrever o melhor possível o campo de estudo, convém considerar como pseudo-alucinações todos os *casos em que objetos aparecem como possuindo caracteres que definem os objetos atualmente sentidos* (localização precisa no espaço, aparecimento ou desaparecimento independente da vontade), *mas todavia não são atualmente percebidos como reais*. Incluem-se nesta categoria os fenômenos que precedem ou seguem imediatamente o sono normal, bem como os que são provocados por certas drogas: haschich, beladona, álcool (sonos mórbidos por uso de tóxicos exógenos). Êstes últimos casos explicam-se, ao que parece, pela deficiência das funções de síntese e de contrôle: o objeto não tem a realidade aparentemente absoluta e indiscutível pela qual se há de especificar a alucinação.[25]

O mesmo sucede com o fenômeno conhecido sob o nome de *visão no cristal*.[26] M. P. JANET mostra muito bem que tudo aí se explica por um duplo fenômeno. Um, orientado à produção da alucinação, consiste na concentração da atenção sôbre a imagem per-

---

[24] M. Pierre QUERCY (*Les hallucinations*, Paris, 1936) define, ao contrário, como alucinações, não só os "erros dos sentidos", as ilusões da percepção, mas ainda as ilusões dos amputados, os fenômenos do sonho, do pré-sono e dos sonos mórbidos (sem falar das visões dos místicos!).

[25] Cf. JASTROW, *Subconscience*, Paris, 1908, pág. 344: "Mesmo sendo vítima de uma alucinação realista e terrificante, posso reconhecer a verdadeira natureza da imagem que me persegue, nisso que elas não se comporta como os objetos reais sôbre os quais se projeta. Quando excitei bastante minhas células cerebrais com álcool, mescal ou haschich, para que elas reajam fazendo surgir diante de mim coisas imaginárias, não deixo de reconhecer que essas coisas diferem das coisas reais, porque, embora sob a influência de um veneno psíquico, reajo às solicitações exteriores".

[26] Cf. P. JANET, *Névroses et idées fixes*, Paris, 1908, t. I, pág. 411: "Fica-se em plena luz do dia, cerca-se o cristal de pantalhas, de pára-ventos ou pano prêto, depois instala-se o sujeito cômodamente e pede-se-lhe que olhe fixamente. No início êle só percebe coisas insignificantes; primeiramente, sua própria figura; depois o reflexo vago das coisas circundantes, as côres do arco-íris, um ponto luminoso; numa palavra, os reflexos que ordinàriamente apresenta uma bola de vidro. Ao cabo de certo tempo (...) êle vê aparecerem desenhos, figuras a princípio simplíssimas, estrêlas (...). No fim de alguns instantes ainda, percebe figuras coloridas, personagens, animais, árvores, flôres".

cebida no vidro: essa concentração, favorecida pela disposição do aparelho, tende a impedir a distinção entre as imagens que sobrevêm pela ação das lembranças adquiridas e pela sensação; o outro, inibitório das tendências alucinatórias (redução), é constituído pelo fato de o sujeito saber que só tem diante de si um simples vidro de cristal.

Em geral, os indivíduos que padecem de fenômenos desta categoria declaram que tudo se passa em sua cabeça, e as mais das vêzes estão cônscios do caráter patológico dêsses fenômenos.

3. **Delírio de interpretação.** A psicose de interpretação liga-se, por um lado, à constituição paranóica, de que teremos de falar mais adiante. O que aqui há de assinalar-se é que os doentes acometidos dêsse delírio (vulgarmente chamado "mania de perseguição") *raciocinam,* e geralmente a perder de vista, sôbre casos imaginários, mas não sofrem necessàriamente verdadeiras alucinações. Como o observa G. DUMAS *(Traité de Psychologie,* Paris, 1924, t. II, pág. 972), *o perseguido alucinado* sente *uma influência hostil pesar sôbre si e penetrá-lo, ao passo que o que se supõe perseguido* conclui *por essa influência a partir de fatos que êle deforma ou constrói.* Daí o nome de "loucura *raciocinante*" que muitas vêzes se tem dado, também, a esta doença.

B. Fatos de alucinação

161 1. **Os sujeitos.** Os fatos de alucinação ocorrem em grande número de *psiconeuroses* e de *doenças mentais:* confusão mental, demência senil, delírio sistematizado (interpretação e perseguição); nos casos de hipnotismo, em que se chega a provocar a impressão das sensações sugeridas ao sujeito; no *delírio alcoólico,* etc. Constituíram-se dois grupos distintos dêsses diversos casos: o dos *delírios alucinatórios crônicos,* com lesões anátomo-patológicas do cérebro, e o dos *delírios alucinatórios agudos* (psicoses), com lesões tóxico-infecciosas do cérebro.

A alucinação pode encontrar-se também em indivíduos normais, como resultado de *perturbações orgânicas ou fisiológicas acidentais:* congestão, vazio do estômago, sêde intensa, febre. Às vêzes ela provém também de *causas psicológicas* (mêdo intenso, tristeza profunda), mas que verdadeiramente só têm conseqüências alucinatórias em razão dos distúrbios fisiológicos que elas comportam. Todos êstes últimos casos entram, em suma, na categoria dos delírios alucinatórios agudos.

2. **Sentidos alucinados.** Os fenômenos alucinatórios podem interessar todos os sentidos. Por isto se distinguem alucinações visuais, táteis, auditivas, olfativas, cenestésicas, etc. Todavia, as alucinações visuais parecem as mais freqüentes e mais notáveis.

C. Natureza da alucinação

162 Propuseram-se numerosas teorias para explicar a alucinação. Parece, porém, que se pode reduzi-las a duas principais: a teoria periférica e a teoria central. [27]

1. **Teoria periférica.** Esta antiga teoria supõe que tôda alucinação proviria de uma excitação periférica dos órgãos sensoriais, determinada, na ausência de todo objeto, por uma reação central. Nesta hipótese, a alucinação só diferiria da percepção pela ausência de uma causa externa. Ficaria sendo, pois, um fato de atividade pròpriamente sensorial.

Esta teoria choca-se com graves dificuldades, porquanto, de um lado, é fato que indivíduos tornados cegos ou surdos têm alucinações visuais ou auditivas, sem excitação periférica possível; [28] e, de outro lado, como a alucinação as mais das vêzes interessa vários sentidos, haveria que admitir que a reação central age com a mesma intensidade sôbre todos os órgãos sensoriais periféricos, o que é muito inverossímil. [29]

163 2. **Teoria central.** Esta teoria é exatamente o inverso da precedente. Atribui a alucinação, segundo a expressão de LELUT, «à metamorfose de uma imagem em sensação». Mas não se pode ver aí uma explicação autêntica. A bem dizer, isso é só o enunciado do fato alucinatório, quando se trata é de saber como é que êle se produz.

Encontramos aqui três tipos de explicação: psicológica, fisiológica e psicofisiológica.

---

[27] Cf. E. PEILLAUBE, *Les images*, Paris, 1910, págs. 351-359. Sôbre a história do problema da alucinação, ver R. DALBIEZ, *La methode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, 1936, t. I, págs. 511-553. J. PAULUS, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie, d'Esquirol à Pierre Janet*, Paris, 1941. J. LHERMITTE, *Les Hallucinations*, Paris, 1951.

[28] É também o que torna pouco plausível a explicação de A. BINET, para quem tôda alucinação comportaria um mínimo de excitação periférica. A excitação periférica certamente parece, em muitos casos, servir de ponto-de-partida ou de ocasião à alucinação, mas não parece ser necessária em todos os casos.

[29] O Dr. DE CLÉRAMBAULT defendeu uma teoria mecânica das psicoses alucinatórias, a qual tende a inverter a fórmula clássica que atribuía ao delírio, e por conseguinte à alucinação que o acompanha, uma origem mental (cf. DE CLÉRAMBAULT, "Psychoses à base d'automatisme et syndrome d'automatisme", em *Annales médico-psychologiques* de 1927, t. I, págs. 193-236). O Dr. DE CLÉRAMBAULT acha que a alucinação é que precede o delírio; ela é um conjunto de fenômenos todos orgânicos, como a psicose que dela resulta é, por sua vez, puramente mecânica em seu ponto-de-partida e na sua evolução. Quanto aos processos psíquicos pròpriamente ditos, "só aparecem subsidiàriamente, secundàriamente, fragmentàriamente" (página 212). Esta teoria suscitou a oposição unânime dos psicólogos e de numerosos neurólogos e psiquiatras. Seu defeito capital é identificar origem orgânica com elaboração puramente mecânica, e, em conseqüência, eliminar arbitràriamente todos os processos psíquicos que se intercalam entre a irritação inicial e os produtos últimos da psicose alucinatória.

a) Teoria psicológica. A alucinação seria de natureza puramente psicógena (LELUT). Esta explicação quadra mal com tudo o que se sabe do funcionamento dos órgãos centrais, na produção das imagens. *Parece bem difícil explicar a alucinação por meras causas psíquicas;* ou, pelo menos, como o mostrou FREUD, se causas psíquicas sòzinhas podem explicar o conteúdo e a forma da alucinação, o próprio fato da alucinação parece depender de predisposições constitucionais.

b) Teoria fisiológica. Esta teoria, defendida por TAMBURINI, propõe explicar a alucinação por uma excitação mórbida constante dos centros sensoriais corticais, a qual teria por ponto-de-partida tanto os órgãos periféricos da sensibilidade como as vias condutoras ou os próprios centros, e determinaria a produção de uma imagem correspondente às sensações ligadas à excitação anterior dêsse centro sensorial. Esta opinião faz, com justa razão, intervirem os centros cerebrais, mas topa com as dificuldades que as pesquisas fisiológicas têm feito valer no tocante à fixidez dos centros *(66).*

c) Teoria psicofisiológica. As mesmas observações valeriam relativamente à teoria de SEGLAS, que adota a posição de TAMBURINI, modificando-a sôbre êste ponto: que a alucinação implicaria a intervenção de centros sensoriais múltiplos, intervenção manifestada pelos múltiplos fatôres psicológicos (atenção, memória, crença, associação de idéias, automatismo psíquico, etc.) que atuam na alucinação. Estas observações parecem fundadas, mas são insuficientes, porque, de um lado, retêm o que há de contestável na teoria de TAMBURINI, e, de outro, descuram êste ponto capital: que, *para haver verdadeira alucinação, é preciso, ainda, que seja impossível, ou, em todo caso, inexistente, a redução das imagens alucinatórias.*

164 3. Imperialismo das imagens delirantes.

a) Fenômeno de não-redução. Parece, portanto, que a alucinação, que é essencialmente um fenômeno psíquico, e não um fenômeno sensorial, deve ser explicada por um *estado cerebral que,* na ausência de tôda excitação externa, *determina a produção de uma imagem ou de uma síntese de imagens que formam sistema e se impõem à consciência psicológica do doente.* [30]

Essa teoria parece, de muito, a mais satisfatória, porquanto a ausência de redução é bem característica da alucinação. É isso justamente o que permite distinguir a alucinação verdadeira de tôdas as pseudo-alucinações, em que a imagem alucinatória desaparece com a intervenção de um redutor qualquer, cujo papel consiste es-

---

[30] Cf. Dr. P. GISCARD, "Psychogenèse des Hallucinations", em *Archives de Philosophie*, XIII, 3 (1937), págs. 1-20: "A alucinação não pode ter como causa senão um distúrbio da atividade cerebral em relação com uma lesão orgânica. O que prova o quanto esta desordem é primitiva e causal é que o próprio delírio é posterior à irrupção das alucinações e tende a explicá-la, a lhe dar um sentido (pág. 14 [...]. Ao dizer que a origem das alucinações é puramente endógena, entendemos que as alucinações não têm por fundamento um distúrbio da percepção, mas que resultam da predominância de imagens internas impostas à consciência por um automatismo imperioso e anárquico" (pág. 18).

sencialmente em ligar o estado de consciência dado na pseudo-alucinação com o conjunto da realidade presente, como também com o conjunto da experiência passada. O redutor tem por efeito dar à pseudo-alucinação, considerados o resto do real e os dados da experiência adquirida e da memória, um caráter de incoerência ou de absurdo. A imagem alucinatória não resiste à intervenção dêsse redutor.[31]

De tudo o que precede ressalta que não se poderia falar de erros dos sentidos, ou da percepção, a propósito da alucinação. *A alucinação nada tem que ver com a atividade sensorial.* De uma parte, com efeito, nos alucinados a atividade sensorial normal persiste na própria alucinação; êles ouvem o que se lhes diz e podem retê-lo. Doutra parte, a alucinação não pode reduzir-se aos diversos tipos de ilusões da percepção que estudamos, pois *nunca se trata de sensações mal interpretadas ou deformadas,* e muitas vêzes os próprios doentes fazem a discriminação entre a atividade sensorial, que persiste normal, e os fenômenos alucinatórios de que padecem. É, mesmo, de notar que êles situem freqüentemente êstes fenômenos «no cérebro» ou alhures, em todo caso antes que nos órgãos sensoriais.[32]

165 b) *Automatismo vivido no alucinado.* Resta explicar *psicològicamente* o fenômeno da não-redução das imagens alucinatórias. J.-P. SARTRE (*L'Imaginaire,* Paris, 1940, págs. 190-205) propõe uma explicação que parece mui plausível. Esta teoria parte do delírio de influência. Como acabamos de ver, o doente afirma freqüentemente que é «um outro» que o possui e que deflagra os fenômenos alucinatórios.[33] Evidentemente há margem para interpretar os esclarecimentos do doente: não parece que o recurso explicativo a «outro» seja outra coisa senão a consciência experimentada pelo alucinado de ser bem *êle,* enquanto espontaneidade viva, quem produz os fenômenos alucinatórios, mas que êsses fenômenos vão, de alguma sorte, contra a unidade consciencial; quer dizer que êle não os domina nem os reconhece. *«O outro» é mero símbolo de um automatismo vivido.*

Os fenômenos alucinatórios implicam, pois, uma dispersão ou *deslocação da unidade sintética da consciência* e, por êsse próprio fato, um obscurecimento da percepção: *sujeito e objeto desaparecem*

---

[31] Cf. P. JANET, *L'automatisme psychologique,* págs. 451 e segs. Esta é a razão principal pela qual os psiquiatras se inclinam a pensar, segundo numerosos indícios, que nem a histeria nem mesmo a hipnose comportam verdadeiras alucinações, atuando os processos de redução mais ou menos, porém regularmente, em ambos os casos.

[32] Isso é freqüente sobretudo nas alucinações psicomotoras verbais. Cf. Dr. GISCARD (*loc. cit.,* pág. 6): "Sou ventríloquo, explica um doente. Uma senhora e um senhor falam no meu ventre. Fazem cinema na minha cabeça. É difícil fazê-lo compreender, sou eu sempre que converso, e nunca sou eu [...]. Há sempre alguém que conversa no meu estômago".

[33] J. DE TONQUEDEC (*Etudes carmélitaines,* abril de 1937) cita um caso dêste gênero: "Lembro-me", escreve êle, "de uma môça muito bem educada, que veio procurar-me [...]. No correr da conversa mais tranqüila, ela de vez em quando deixava escapar a palavra *Cambronne* ou outras igualmente grosseiras, torcia o nariz para mim, estirava-me a língua, cuspia, etc. E desculpava-se disso todo confusa, rogando-me instantemente crer que tôdas essas coisas não vinham dela, e sim do "patife" que elegera domicílio nela e se servia dos seus órgãos contra sua vontade".

simultâneamente. É então que se produzem os fenômenos alucinatórios, que consistem na formação brusca de um sistema psíquico caracterizado por seu aspecto parcial, lateral e furtivo, por falta de uma consciência capaz de se concentrar no objeto (o alucinado *ouve* as palavras, mas não pode *dar-lhes atenção*, *vê* os rostos, mas não é capaz de *observá-los*), e por seu absurdo: jogos de palavras, calemburgos, insultos, que são a maneira como o doente pensa ou, melhor, vive o estado de deslocação psíquica que experimenta em sua consciência obscura.

No próprio momento em que se produz a alucinação, o sujeito, como tal, deixa de existir. Por assim dizer, já não há senão uma consciência neutralizada. Se a alucinação prosseguisse numa tal consciência, a pessoa aproximar-se-ia do estado de sonho. De fato, a consciência do alucinado reage bruscamente, e concentra-se ao menos por um momento. A percepção recomeça de maneira mais ou menos normal. E, em conseqüência, *a imagem alucinatória, sùbitamente desaparecida, torna-se objeto de memória, porém de memória imediata* (quer dizer, do passado imediato), *excluindo, a êste título, no próprio instante, tôda dúvida sôbre a realidade do objeto alucinatório.* É daí que provém a impressão de exterioridade do objeto (palavra ou visão), em relação à consciência de nôvo unificada. Impõe-se o objeto como real, ao menos imediatamente, e impõe-se como tal, mesmo quando o doente se conhece alucinado (caso de *alucinose*). E poderá conservar êsse aspecto posteriormente, quando, por efeito de deficiências psíquicas graves, o doente se instalar, de alguma sorte, no sistema alucinatório e a êle adaptar seu comportamento. Em outros casos, graças a um restabelecimento duradouro da unidade consciencial, o doente pode ser capaz de analisar com lucidez o automatismo a que está submetido.[34]

§ 4. ILUSÕES DO "JÁ VISTO" E DO "JÁ VIVIDO"

A. Casos de falso reconhecimento

166 1. **O «já visto» e o «já vivido».** As paramnésias, em geral, são ilusões de reconhecimento ou sentimentos ilusórios de "já visto" e de "já vivido". Parece, todavia, que há que distinguir entre êstes dois casos. O sentimento de já visto pode-se explicar pela existência de certas analogias entre a experiência presente e a passada. Há nisto mais uma perturbação da memória que da percepção. O sentimento de já vivido encerra outros característicos e não pode explicar-se da mesma maneira que o sentimento do já visto.

Daí porque, para explicá-lo, podemos afastar certas teorias que só valeriam para o «já visto». Tal é, em particular, a teoria da re-

[34] Cf. GISCARD, *loc. cit*, relatando ditos de um de seus pacientes, escreve: "Isto vai melhor", diz êle, "meus pensamentos são mais estáveis que antes, desde que estou aqui. Quando passo mal, sinto que meus pensamentos não são comuns. Não tenho o contrôle dos meus pensamentos [...]. Creio que é um desequilíbrio nervoso na cabeça, algo como nervos fora do lugar que me impedem a concentração do pensamento. Dir-se-ia que sinto o ar chegar-me à cabeça...".

dução à lembrança, defendida sob formas diferentes, por GRASSET (*Journal de Psychologie,* janeiro de 1904, págs. 17 e segs.) e W. JAMES (*Principles of Psychology,* I, pág. 675), que consiste em afirmar que o sentimento de falso reconhecimento nasce da identificação da percepção presente com outra anterior, análoga por seu conteúdo representativo ou afetivo. Tudo se reduziria à evocação confusa ou incompleta de uma lembrança. É claro que isto explica apenas o «já visto», e não o «já vivido». (JAMES admite que esta explicação não pode ser aplicada a todos os casos de falso reconhecimento.)

Êste sentimento do já vivido BERGSON estudou-o longamente (*Energie spirituelle,* Paris, 1920, págs. 117-161), e dêle fêz a seguinte descrição:

«Bruscamente, enquanto assistimos a um espetáculo, ou tomamos parte numa conversa, surge a convicção de que já vimos o que estamos presenciando, já ouvimos o que estamos ouvindo, já pronunciamos as frases que estamos proferindo, de que já estivemos lá, no mesmo local, nas mesmas disposições, sentindo, pensando e querendo as mesmas coisas, enfim de que estamos revivendo em seus mínimos detalhes alguns instantes de nossa vida passada. A ilusão é, por vêzes, tão completa, que a todo momento, enquanto ela dura, nos cremos a ponto de predizer o que vai acontecer: como não o haveríamos de saber desde já, uma vez que sentimos que vamos tê-lo sabido?

Não raro percebemos então o mundo exterior sob um aspecto singular, como num sonho; tornamo-nos estranhos a nós mesmos, a ponto de nos bipartirmos e assistirmos como simples espectadores a tudo aquilo que dizemos e fazemos» (págs. 117-118).

2. **A ilusão do «já visto» e a percepção.** E' evidente que a memória e a percepção tomam parte igualmente na ilusão do "já visto". Podemos, porém, perguntar se o transtôrno que esta ilusão manifesta afeta especialmente a memória ou a percepção. Ora, enquanto a ilusão do "já visto" pareceria afetar antes de tudo a memória e constituir uma falsa memória ou, como indica o têrmo *paramnésia,* uma memória ao lado, *a ilusão do "já vivido" é essencialmente um distúrbio da percepção.* "É", diz P. JANET (*Les obsessions et les psychasthénies,* Paris, 1903, t. I, pág. 288), "uma apreciação falsa do caráter da percepção atual, que assume mais ou menos o aspecto de fenômeno reproduzido, em vez de ter aspecto de um fenômeno novamente percebido".

B. Como explicar a ilusão do «já vivido»?

167 Aqui também nos encontramos com numerosas explicações. Deixando de lado as que só valem para o "já visto", podemos conservar três tipos de explicação: teoria da imagem alucinatória, teoria patológica e teoria da desatenção à vida.

1. **Teoria da imagem alucinatória.** Esta teoria, proposta por T. RIBOT (*Les maladies de la mémoire*, Paris, 1881, págs. 150 e segs.), consiste em supor uma imagem muito intensa e de natureza alucinatória venha dobrar a percepção real e, por falta de retificação, se imponha como uma realidade, relegando a segundo plano a percepção real, que assim assume o aspecto apagado e débil de uma lembrança.

PIÉRON, depois de ANJEL, defendeu teoria análoga. Ordinàriamente, a impressão bruta dada por um objeto e a tomada de posse desta impressão pelo espírito encontram-se, constituindo um só fenômeno. Em certos casos, porém, o segundo processo atrasa-se em relação ao primeiro, daí resultando uma dupla imagem que produz um falso reconhecimento (*Revue philosophique*, t. LIV, págs. 160-163).

A dificuldade desta teoria consiste em explicar por que uma das imagens é relegada ao passado, e por que é contínua a ilusão (cf. BERGSON, *Energie spirituelle*, pág. 127). Por outro lado, compreende-se bem que a imagem relegada ao passado tenha o aspecto apagado de uma lembrança; isto, porém, refere-se muito mais aos casos de já visto e já sentido, do que aos casos de já vivido.

168 2. **Teoria patológica.** Muitos psicólogos tentaram explicar as paramésias por um abaixamento da energia psíquica ou do tom da atenção. Para alguns (DROMARD e ALBÈS, DUGAS), a diminuição da energia psíquica cria uma ruptura entre o "psiquismo inferior" (sensação e subconsciente) e o "psiquismo superior" (atenção). O primeiro, funcionando só, perceberia automàticamente o objeto presente, e o segundo, em vez de se concentrar no próprio objeto, aplicar-se-ia totalmente a considerar a imagem recolhida pelo primeiro. Assim o sujeito estaria equivalentemente na situação de alguém que vivesse um sonho.

P. JANET (*Les obsessions et les psychasthénies*, Paris, 1903, t. I, págs. 287 e segs.) propõe uma explicação do mesmo gênero. O fenômeno do já vivido, diz êle, não constitui uma perturbação da memória, como se afirma freqüentemente, mas sim da percepção. Êste fenômeno entra na categoria dos sentimentos de automatismo. "O paciente que sente diminuída sua atividade deixa de perceber o sentimento do pequeno esfôrço de síntese que acompanha cada percepção normal, crê recitar, o que dá à percepção a aparência de um fenômeno passado". Tudo isto se explicaria por um *enfraquecimento mórbido da "função do real"*, ou por um relaxamento mórbido do esfôrço de síntese exigida pela percepção.[35]

[35] Ter-se-ia, assim, uma explicação para a freqüência das paramnésias nos indivíduos deficientes em suas funções de síntese (psicastenias, confusão mental).

Estas teorias parecem insistir com razão no abaixamento do tom vital que se encontra freqüentemente nos casos graves de paramnésia. Deve-se, porém, ter êste abaixamento como clara e regularmente patológico? Por outro lado, pode-se perguntar por que êste relaxamento mórbido leva a tomar o presente por uma repetição do passado, e como pode explicar não sòmente o "já visto", senão também o "já vivido".

169 3. **Teoria da desatenção à vida.** E' a hipótese proposta por BERGSON. Embora compatível com a explicação patológica, ela faz do relaxamento da energia apenas uma das causas possíveis (e causa remota) da paramnésia. A causa próxima e específica da ilusão de falso reconhecimento haveria que buscá-la na combinação da percepção com a memória, a saber, "no funcionamento natural das duas faculdades abandonadas a suas próprias fôrças" (*Energie spirituelle*, pág. 161). A "lembrança do presente" (ou forma de atenção à vida), que normalmente é contemporânea da percepção, e que, por seu "élan", está mais no futuro que no presente, une-se às vêzes à percepção enquanto o impulso desta se interrompe, isto é, enquanto se interrompe a atenção à vida: neste caso, o *presente é reconhecido ao mesmo tempo que é conhecido.* Em geral, a atenção à vida é suficiente para impedir a lembrança de se unir à percepção: se ocorre alguma interrupção de funcionamento, esta é muito curta e rara. Mas, em certos casos patológicos, a queda constante da atenção fundamental acarreta perturbações que podem tornar-se muito graves. Por outro lado, como êste abaixamento da atenção é, por seu turno, efeito de um distúrbio da vontade, que deixa de tender para a ação e de impedir assim o presente de se voltar sôbre si mesmo, a causa inicial dos fenômenos de falso reconhecimento há que imputá-la a uma perturbação da atividade voluntária.

Esta teoria parece mais razoável que as precedentes. Sem afastar a explicação patológica de JANET, ela tem o interêsse de apresentar-nos uma explicação mais geral, que esclarece melhor a ilusão do já vivido, bem como os diversos graus que podem comportar as paramnésias, desde as formas benignas e quase normais da vida quotidiana. Entretanto, são hipotéticas estas vantagens, pois *tudo depende da noção de "lembrança do presente"*, que, como mais tarde veremos, é discutível, pelo menos na forma como a apresenta BERGSON. De sorte que a ilusão do já vivido continua sem explicação definitiva.

CAPÍTULO III

A IMAGINAÇÃO

SUMÁRIO[1]

Art. I. NATUREZA DAS IMAGENS. *Espécies de imagens.* Fontes das imagens. Problema das imagens afetivas. Tese afirmativa. Tese negativa. *Natureza psicológica da imagem.* Semelhança das sensações e das imagens. Distinção das imagens e das percepções. Pode haver confusão entre imagem e percepção?

Art. II. FIXAÇÃO E CONSERVAÇÃO DAS IMAGENS. *Fixação das imagens.* Dificuldades da questão. Condições. *Condições gerais da imaginação.* Natureza e sentido do problema. Condições fisiológicas da formação de imagens. Condições fisiológicas de sua conservação. *Imagens e imaginação.* A imaginação, função psíquica. Motricidade das imagens.

Art. III. ASSOCIAÇÃO DE IDÉIAS. *Noções gerais.* Definição. História. *O associacionismo.* Leis da associação. Redução. Discussão. *Espontaneidade do espírito.* Teoria escocesa. Organização e sistematização.

Art. IV. CRIAÇÃO IMAGINATIVA. *Natureza da imaginação criadora.* Reprodução e criação. Imaginação e invenção. *Fatôres da invenção.* Fatôres fisiológicos. Fatôres psicológicos. Fatôres sociais. *Esfôrço de invenção.* Processos da imaginação criadora. Esfôrço de invenção.

Art. V. DEVANEIO. SONHO. SONOS PATOLÓGICOS. *O devaneio.* O sono e o sonho. Sonambulismo. Hipnose.

170 1. **Definição.** A imaginação é a *faculdade de fixar, conservar, reproduzir e combinar as imagens das coisas sensíveis.* Estas imagens podem ser encaradas sob dois pontos-de-vista: *subjetivamente* são o que anteriormente chamamos

---

1 Cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV e V. PAULHAN, *L'activité mentale*, Paris, 1889. RIBOT, *L'imagination créatrice*. BERGSON, *Matière et Mémoire; L'Energie spirituelle.* E. PEILLAUBE, *Les images*, Paris, 1910. SPAIER, *La pensée concrète*, Paris, 1927. SARTRE, *L'imagination*, Paris, 1936; *L'imaginaire, Paris*, 1940. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, 1936. KÖHLER, *Gestalt Psychology*, Londres, 1936. GUILLAUME, *Psychologie de la forme*, Paris, 1937. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, págs. 101-175. Ed. Le ROY, *La pensée intuitive*, Paris, 1930.

(*131*) de espécies (*species*), isto é, representações pelas quais conhecemos os objetos sensíveis, presentes ou não aos sentidos; *objetivamente*, as imagens são como a reprodução da própria coisa imaginada. Para significar êste segundo aspecto da imagem é que esta recebe amiúde o nome de *fantasma*[2] (ARISTÓTELES, *De anima*, III, cap. III; *De memoria*, cap. I), e que atualmente a denominam uma representação ou um objeto feito presente ao sujeito (re-presentado).

Os psicólogos quase sempre deixam de distinguir entre êstes dois aspectos da imaginação, o que conduz a graves equívocos. Em virtude de o fantasma objetivamente ser o próprio objeto, supõem que só conhecemos diretamente imagens, esquecendo-se de que a representação, subjetivamente, isto é, precisamente enquanto espécie ou imagem, não é o que conhecemos, senão aquilo que ou por que conhecemos o objeto.

2. **Problemas relativos à imaginação.** Podemos, assim, ver os problemas que a imaginação suscita. Trata-se, com efeito, de determinar a natureza das imagens e suas relações com a sensação; a seguir, de estudar os processos que condicionam a fixação, conservação e reprodução das imagens; e, enfim, de definir o que poderíamos chamar a dinâmica das imagens, isto é, as leis segundo as quais elas podem associar-se entre si.

3. **Importância da imaginação.** O papel das imagens na vida mental, assim como a amplitude de seu funcionamento, não necessitam de demonstração. É fato evidente que nossa vida psicológica é constantemente enformada por imagens, quer recordemos ativamente ante a consciência a forma dos objetos anteriormente percebidos, quer, ao retirar-se a atenção do mundo da percepção, as imagens pareçam apresentar-se espontâneamente à consciência e só obedecer às leis de seu determinismo próprio, quer, até na vida intelectual, venham a apoiar e como que forrar as noções abstratas às quais se aplica nossa reflexão.

ART. I. *NATUREZA DAS IMAGENS*

§ 1. ESPÉCIES DE IMAGENS

A. Fontes das imagens

171 1. **Os sentidos como provedores de imagens.** Todos os objetos sensíveis, uma vez percebidos pelos sentidos, podem ser

---

[2] Êsse fantasma é uma *species expressa* (espécie expressa), isto é, uma semelhança do objeto emanada da imaginação na ausência do objeto sensível.

conservados e representados sob a forma de imagens. Nós formamos, com efeito, imagens simultâneas das diferentes qualidades sensíveis (formas, côres, odores, sons, calor, resistência, etc.) e dos objetos pròpriamente ditos dados à percepção.

No que tange às imagens visuais, cuja existência é evidente, basta notar que grau de precisão podem elas alcançar em certos sujeitos. Conta SAINT-SIMON, em suas *Memórias* (1696), que pôde fazer pintar o retrato do abade de Rancé, obtendo entrevistas entre êste e o pintor RIGAULT, que, ao chegar a casa, reproduzia de memória os traços do célebre reformador da Trapa. Sabe-se também que, para muitas crianças, repetir de memória uma lição equivale a seguir a imagem fielmente registrada do texto impresso.

São, portanto, os sentidos que nos provêem de imagens, *e não há outra fonte de imagem além da sensação*. É o que é demonstrado pelo fato de os indivíduos privados de um sentido desde o nascimento nunca poderem formar imagens correspondentes a êle: o cego de nascença não possui representação alguma das côres; os surdos de nascença não têm nenhuma representação sonora.

2. **Distinção das imagens**. Não é possível imagem se não houve antes sensação, e por isso *há tantas espécies de imagens quantas espécies existem de sensações ou de percepções*. O sentido comum é pouco propenso a admitir tanta variedade de imagens, pois geralmente só dá o nome de imagens às visuais, que são, com efeito, as mais numerosas e representativas de tôdas. A experiência, porém, como as pesquisas de laboratório, estabelecem de maneira absolutamente certa que as imagens visuais estão longe de ser as únicas. Há imagens auditivas (as melodias que cantam na memória), imagens táteis (o emprego do método Braille mostra quanto são precisas as imagens táteis e musculares dos cegos),[3] imagens olfativas e gustativas (cf. RIBOT, *Phychologie des sentiments*, Paris, 1896, págs. 144 e segs.), imagens quinestésicas, representando atitudes e movimentos, imagens autoscópicas, ou do eu corpóreo, que estão na base de tôda a nossa atividade motora.

Deu-se o nome de *esquema corporal* ou *esquema postural* a esta imagem do eu corporal. Parece dever ela sua origem e estrutura aos múltiplos dados sensoriais recolhidos pelos dispositivos graças aos quais apreciamos nossas atitudes, o deslocamento parcial ou total do corpo, assim como a tensão muscular. A imagem de nosso corpo

---

3 Cf. VILLEY, *Le monde des aveugles*, Paris, 1914, pág. 172. L. ARNOULD (*Âmes en prison*, Paris, 1910) demonstra como certos surdos-mudos--cegos de nascença (particularmente Marie Heurtin e Helen Keller) manejavam com maravilhosa precisão as únicas imagens que tinham a seu dispor, isto é, imagens táteis, olfativas e gustativas.

está constantemente presente no fundo da consciência. Ao que parece, há razões para atribuir grande importância a êste esquema corporal, e que é capaz de explicar os fenômenos de alucinação autoscópica ou espetacular (projeção alucinatória do próprio corpo) (cf. LHERMITTE, *L'image de notre corps*, Paris, 1939).

Devemos, enfim, numerosas imagens à percepção: imagens de movimento, de extensão, de duração e de ritmo, de posição e de distância; imagens de objetos, isto é, de sistemas complexos, organizados e unificados.

3. **Tipos de imaginação.** A capacidade imaginativa varia muito de um sujeito a outro, não sòmente no sentido de que um imagina mais do que o outro, senão também no sentido de que *os tipos de imaginação são muito diferentes*. Uns são visuais, poetas (HUGO), calculadores-prodígios, pintores coloristas ou desenhistas, sensíveis, conforme o caso, especialmente às côres ou às linhas; outros são auditivo-musicais (MOZART repete exatamente diversas variações sôbre um tema dado, que acaba de ouvir executar por CLEMENTI); noutros predominam as imagens táteis e motoras, etc.

171-bis 4. **Imagem e objeto.** Diz-se correntemente que se «vêem» as imagens. É uma maneira inexata de expressar-se, embora compreensível. Com efeito, ao assim falar, ora nos referimos implìcitamente ao próprio *objeto* representado ou significado pela imagem, e que é pròpriamente *o que se vê* (em imagem), ora invocamos não mais uma consciência direta do objeto, senão uma consciência que volta reflexivamente sôbre a imagem concebida como um *quadro* que representa um objeto.

Podemos, entretanto, perguntar-nos até que ponto pode a imagem, como tal, ser considerada como um quadro ou um retrato. Isto parece pouco conforme ao que nos ensina o estudo da realidade ontológica da imagem (ou da consciência de imagem).

a) A imagem como intenção. Com efeito, ao contrário do objeto da percepção, que é espacial e qualitativamente definido, e pode ser claramente individualizado mediante a observação, o objeto imaginado possui apenas uma vaga individualidade, que sintetiza e esquematiza de maneira imprecisa traços particulares, que une confusamente aspectos que a percepção nunca apresenta juntos, e às vêzes até substitui indistintamente objetos diferentes mas que manifestam certas semelhanças. Por isso, os têrmos "quadro" e "retrato" não convêm à definição da imagem. Esta é um *sinal*, enquanto se destina essencialmente *ad aliquid*: sua realidade é feita desta relação ou desta intencionalidade; ela é a própria consciência

em ato de *tender para* um objeto sensível (não presente existencialmente).

O caráter ambíguo da semelhança com relação ao objeto pode ser bem notado quando se trata de determinações espaciais, porque a imagem, sob êste ponto-de-vista, distingue-se mui claramente do objeto real. Dimensões e localizações do objeto imaginado são muito vagas e, com relação ao objeto da percepção, de tipo todo especial. Quando eu imagino a casa de campo onde passo minhas férias, sem dúvida a imagem tem a sua dimensão normal, mas esta dimensão não é mais, como na percepção, relativa aos objetos ambientes ou à minha própria posição: converteu-se numa propriedade intrínseca do objeto. Esta observação vale para a localização do objeto imaginado, que se opera num espaço puramente qualitativo, indeterminado, e que constitui uma espécie de propriedade absoluta do objeto (cf. SARTRE, *L'Imaginaire*, págs. 164-167). O mesmo há que dizer, como mais adiante veremos, da representação imaginária da duração, que se torna uma qualidade absoluta do objeto.

b) A imagem como fantasma. O que precede demonstra até a evidência que a imagem como semelhança (*phantasma*) de modo algum se há de entender aqui no sentido de "quadro", pois esta expressão não faz senão assinalar a propriedade da imagem segundo a fórmula de ARISTÓTELES e dos *Escolásticos*, de ser uma consciência tornada intencionalmente o próprio objeto que se vai conhecer. Objetivamente falando, a imagem está mais próxima do símbolo que do retrato ou do quadro.

No mesmo sentido cumpre entender a asserção de que a imagem é a «revivescência de uma sensação» *(170)*. Como o têrmo *sensação* significa pròpriamente o ato cognitivo *(130)*, a «revivescência» de que se trata é muito exatamente a re-presentação do objeto.

A ilusão definida pela imagem-quadro provém de que se crê observá-la reflexivamente, como se observa o objeto da percepção, o que daria uma «revivescência» da sensação. Mas isto não passa de uma ilusão, porque as propriedades e detalhes que cremos distinguir na imagem, como os descobrimos no objeto percebido, não estão nela realmente, nem sequer implìcitamente. Somos nós que os acrescentamos sucessivamente à imagem pelo simples fato de pensá-las (como formando parte de nosso saber acêrca do objeto). Ou, mais exatamente, cada vez produzimos uma nova imagem, e esta sucessão de imagens (ou de consciências) não possui outra unidade que a do esquema ou da forma em que se inscrevem, isto é, finalmente, da intenção orientada para o objeto em geral. Esta intenção é ao mesmo tempo virtualmente múltipla: por si mesma, a imagem, pobre, imprecisa, exangue, não é senão o que é.

SANTO TOMÁS (depois de ARITÓTELES) serve-se geralmente do têrmo *pictura* (quadro ou cópia) para definir tanto a imagem-fantasma quanto a imagem-lembrança. É de mister, não obstante, assinalar a diferença que existe entre uma e outra. Por um lado, com efeito, a imagem-lembrança (cf. *De Memoria et Reminiscentia*, lec. 3.ª, n.º 335, ed. Pirotta: «passio quaedam praesens ut pictura») só subsiste na consciência em forma potencial: ela é apenas, segundo a repetida expressão de SANTO TOMÁS, uma espécie de hábi-

to (cf. *Ibid*, n.º 328: «Memoria dicimus esse quemdam quasi habitum»; n.º 329: «Quasi habitualiter tenemus...»; n.º 349: «Memoria est habitus...»), fundado por sua vez numa modificação fisiológica permanente do cérebro (cf. *De Potentiis animae*, ed. Mandonnet, t. V, pág. 335: «Vis memorialis est quae est ordinata in posteriori concavitate cerebri...»). O têrmo *pictura* não tem, pois, evidentemente, neste caso, mais que um alcance metafórico; significa, antes de tudo, a realidade de um poder de formar de nôvo um fantasma à semelhança do objeto. Por outro lado, esta imagem atuada é, sem dúvida, uma pintura ou uma cópia. Mas, também aqui, estas expressões não devem ser tomadas ao pé da letra. SANTO TOMÁS tem mesmo o cuidado de lhes atenuar o alcance (cf. *De Memoria et Reminiscentia*, n.º 328: «Figuram *quamdam*»; «*quaedam figura*»), e sobretudo sua teoria da espécie intelectual convida claramente a reduzir o sentido da *pictura* ao de substituto mental (ou sinal formal) do objeto sensível, procurando, com a analogia da cópia ou do quadro, sublinhar a identidade intencional da imagem e do próprio objeto.

B. Problema das imagens afetivas

172 Trata-se de saber se possuímos também imagens afetivas, isto é, se os estados afetivos (agradáveis ou desagradáveis) são suscetíveis de ser representados por imagens, da mesma maneira que as sensações representativas.

1. **Tese afirmativa.** A existência de imagens afetivas foi sustentada por muitos psicólogos modernos, entre outros por RIBOT e PAULHAN. Afirmam êles de início que, como todo estudo de consciência é suscetível de revivescência, não se vê por que os estados afetivos careceriam desta propriedade. Citam, em seguida, fatos que parecem implicar a existência de imagens afetivas. Sabe-se como a simples lembrança de uma violenta emoção passada provoca às vêzes todos os efeitos somáticos da emoção: arrepios, palidez do rosto, lágrimas, etc. (cf. RIBOT, *La Psychologie des sentiments*, Paris, 1889, c. XI).

2. **Tese negativa.** Esta tese foi defendida por W. JAMES, KÜLPE, etc., e hoje é a mais correntemente admitida. Os argumentos que apresenta são os seguintes:

a) Imagem afetiva ou estado afetivo atual. É claro que não há por que duvidar de que a lembrança de uma emoção pode fazer que esta reviva.[4] Mas a questão está em saber se neste caso se trata de uma imagem afetiva ou de um estado

[4] HARTENBERG (*Les timides et la timidité*, Paris, 1901, pág. 35) cita o caso de certos sujeitos que fazem reviver à vontade suas emoções passadas. "Posso", diz um, "reproduzir as angústias e palpitações passadas, só com imaginá-las fortemente".

afetivo presente. *Sentir de nôvo uma emoção passada é coisa muito diferente de ter uma imagem emotiva.* Trata-se de nova emoção antes de que imagem. Na medida em que não há emoção nova, a imagem parece reduzir-se a simples lembrança intelectual de haver tido uma emoção, o que, a rigor, não é uma imagem afetiva. Aliás, é fato que não somos capazes de fazer reviver à vontade (salvo em certos casos anormais no gênero dos que cita HARTENBERG) nossas emoções passadas; em compensação, se formássemos e conservássemos imagens afetivas autênticas, deveríamos poder evocá-las com a mesma facilidade com que evocamos as imagens visuais ou auditivas.

173 b) *Todo estado afetivo é atual.* É esta uma dificuldade muito séria para a tese afirmativa. Com efeito, se podemos distinguir a *sentatio* e o *sensatum,* o objeto e a imagem do objeto, é impossível distinguir e separar o estado afetivo do conhecimento dêste estado.

O próprio RIBOT admite que, na consciência afetiva, o sujeito e o objeto não são dados à parte. Daí se segue que a imagem afetiva, que por definição (enquanto imagem) deve ser conhecimento de um estado afetivo, deveria, pelo mesmo fato, ser um estado afetivo atual, e não poderia ser a simples representação de um estado afetivo anterior, o que equivale a dizer que não há imagem afetiva pròpriamente dita.

c) *Discussão de dois argumentos.* A tese de RIBOT apóia-se, aliás subsidiàriamente, sôbre dois argumentos contestáveis. Em primeiro lugar, RIBOT define a consciência afetiva pelo conhecimento das impressões cenestésicas. [5] Mas isto não pode ser admitido, pois o estado cenestésico pode muito bem ser acompanhado de um estado afetivo, mas não é, êle próprio, um estado afetivo. É uma sensação geral, isto é, um conhecimento por meio do qual apreendemos confusamente o conjunto de nossa vida orgânica *(119).*

Em segundo lugar, RIBOT considera o reconhecimento como critério da imagem. [6] Ora, como bem o demonstrou CLAPARÈDE, o reconhecimento e a localização no passado são atos intelectuais independentes, por si mesmos, de tôda imagem afetiva. [7]

---

[5] Cf. *Problèmes de psychologie affective,* Paris, 1910, pág. 7: Esta consciência "exprime por um lado o estado dos tecidos e do trabalho orgânico, as impressões saídas das víscera"; e, por outro lado, as impressões que derivam das contrações musculares.

[6] "O único critério que permite afirmar legìtimamente uma lembrança afetiva é que esta seja reconhecida, que traga a marca do já sentido" (*Problèmes de psychologie affective,* pág. 41).

[7] Para tôda esta questão, ver PEILLAUBE, *Les images,* págs. 101-117, que defende a tese da realidade das imagens afetivas.

174 *d*) *As experiências de Külpe.* Por meio do método de interrogação, KÜLPE aplicou-se a resolver o problema das imagens afetivas. O processo utilizado consistia em fazer o sujeito sentir sensação de caráter afetivo (por exemplo, um odor desagradável), e em lhe pedir, logo após, que reproduzisse a imagem da impressão primitiva. Estas provas (em número de 240) permitiram demonstrar que os diferentes sujeitos ou não tinham representações afetivas, ou não chegavam senão a representar-se um estado de tensão, sem poderem precisar se se tratava de um estado muscular ou de um estado afetivo (cf. KÜLPE, *Travaux du Congrès de Psychologie d'Heidelberg* (1909), págs. 183 e segs.).

Em virtude destas experiências, afirma KÜLPE ser *impossível admitir a existência de imagens afetivas pròpriamente ditas.* Os fatos contra isto invocados reduzem-se simplesmente à memória intelectual da emoção passada e à revivescência de impressões afetivas provocadas pela lembrança. A isto parece restringir-se a "memória afetiva", que é pròpriamente a lembrança de emoções passadas, às vêzes acompanhada de reações afetivas atuais.

J.-P. SARTRE (*L'Imaginaire,* pág. 182) defende, sem embargo, a realidade de uma imaginação (e de uma memória) afetiva. A lembrança ou memória abstrata da emoção passada, mesmo o sentimento real atual (reações afetivas presentes, resultantes da lembrança abstrata), não seriam mais do que matéria «para uma intencionalidade especial que visa através [do sentimento atual] o sentimento «que eu experimentei anteriormente, como a imagem presente de Pedro que ri serve de matéria a uma intencionalidade que visa a Pedro tal como eu o vi rir ontem. Mas a paridade é apenas verbal, pois não há comparação possível entre a ordem afetiva e a ordem das formas visuais. É certo que minha emoção presente (abstrata ou efetiva) pode ser correlativa de uma emoção tida ontem. Mas o que *eu imagino,* falando com propriedade, é o fato ou a cena que foi causa ou ocasião da emoção, e não a própria emoção. Esta não se imagina: tem-se ou não se tem. *Um ser pode estar «irrealmente presente», isto é, apresentar-se em imagem e, portanto, como ausente. Mas não pode haver sentimento irrealmente presente, porque um sentimento só está presente sob a condição de ser real, e só é irreal quando não é atual.*

A ilusão provém aqui, ao que se nos afigura, de que o estado afetivo parece às vêzes ser a fonte da constituição do objeto imaginário. «Se Pedro fêz ontem um gesto ofensivo que me deixou descoroçoado, o que isto provoca em mim é a indignação ou a vergonha. Êstes sentimentos andam às tontas para compreender-se a si mesmos; e, de pronto, iluminados por seu encontro com um saber, fazem brotar de si mesmos o gesto ofensivo» (SARTRE, *loc. cit.*, pág. 182). Mas, neste caso, o sentimento pode buscar, de certo modo, seu exato ponto de aplicação; não há dúvida, porém, de que êle só reviveu condicionado pela imagem de «Pedro-que-fêz-um-gesto-ofensivo», que se trata só de precisar recorrendo ao saber abstrato. O «irrealmente presente» é Pedro-ofendendo; o sentimento é real e atual.

Do contrário, não é senão um saber abstrato (a lembrança de ter sido ofendido por Pedro). Isto explica o fato corrente de pessoas que falam calmamente, sem emoção real, das ofensas que receberam, mas que, enquanto se põem a descrevê-las, manifestam estados afetivos mais ou menos violentos.

§ 2. Natureza psicológica da imagem

175 Com relação à sensação ou à percepção é que melhor se pode definir a natureza da imagem como realidade psicológica.

A. Semelhança entre sensações e imagens

1. Problema das qualidades da imagem.

a) Teoria associacionista. A imagem parece-se naturalmente com a sensação de que provém. Dêste fato se parte comumente para demonstrar que a imagem conserva as qualidades sensíves, visuais, auditivas, olfativas, etc., dos objetos, isto é, que se apresenta como dotada ela própria de forma, de côr, de odor, de sabor, etc. Demonstra-se, por outro lado, que as imagens têm uma espécie de extensão, visto serem representações de objetos extensos: a imagem de um quadro tem dimensões definidas, determinações de posições relativas dos objetos inscritos no quadro, côres ostentadas, etc.

b) Discussão. Nesta maneira de apresentar a imagem há um equívoco, que consiste em passar sub-reptìciamente da idéia de semelhança à idéia de identidade, e, por isto mesmo, em considerar como ontològicamente idênticas (reduzindo o objeto à imagem ou a imagem ao objeto) realidades que, embora parecidas, diferem essencialmente. Com efeito, a imagem, como tal, enquanto realidade psíquica, não possui evidentemente as qualidades sensíveis dos objetos: a imagem da rosa não exala perfume nem tem côr; a imagem do céu não é azul, nem a imagem do quadro tem extensão, do contrário como poderia eu tê-la em mim? [8]

Entretanto, é um fato que as imagens parecem afetadas de qualidades e de extensão. Mas *estas qualidades e esta extensão são apenas imaginadas*: se realmente elas nos parecem dados externos, é porque o conhecimento tende, através da imagem, para o objeto. Sabemos, por uma intuição imediata

---

[8] Alega-se às vêzes, por exemplo, a imagem retiniana para provar que a imagem é extensa. Mas a imagem retiniana não é uma realidade *psíquica*, e sim física. A imagem como fato psíquico (fato de conhecimento) é imaterial e inextensa. Tôda a extensão que ela retém é imaginária.

da consciência sensível, se o objeto está existencialmente presente ou não, se sua percepção é real ou imaginária: mas, num caso como noutro, *o que percebemos direta e primàriamente é o objeto, e não a imagem.*

Por haver ignorado esta natureza da imagem e dela ter feito uma coisa, o associacionismo veio a confundir a imagem com o objeto, e a atribuir à imagem as qualidades dos objetos, ou então a reduzir os objetos a puras imagens, o que é igualmente absurdo. Ao contrário, dizemos que, *se a imagem se parece com a coisa, é porque a imagem não é mais que um sinal formal.* Perceber sob a forma de imagem não é, portanto, contemplar uma imagem, senão ver o próprio objeto através das imagens que formamos dêles e de suas qualidades.[9] Isto é também o que explica que nas imagens não haja coisa nenhuma mais do que nas sensações e percepções. O sinal formal, por definição *(I, 44)*, não tem conteúdo próprio. Em conseqüência, tudo o que se dá aos sentidos pode encontrar-se reproduzido na imaginação, e tudo o que estiver incorporado à imagem tem sempre uma origem sensível. Se não há sensação, não há imagem.

176 2. **Efeitos das imagens.** As imagens são, pois, *fatos cognitivos,* como as sensações de que procedem. Podem também, como as sensações, ir acompanhadas de *diversos estados afetivos,* enquanto despertam os sentimentos ou emoções provocados pelas sensações ou percepções originais. Enfim, elas produzem igualmente *efeitos motores*: as imagens determinam, de maneira mais ou menos automática, reações, já fisiológicas (por exemplo, a imagem de um prato saboroso faz-nos vir "água à bôca"), já psicológicas (inclinações, desejo, etc.), cujo funcionamento é capital na vida psíquica como na vida moral. Freqüentemente, o segrêdo de uma boa higiene mental e moral consiste, antes de tudo, em saber dominar, por esforços de inibição voluntária, pela distração metódica ou pelo trabalho, o determinismo natural das imagens.

B. Distinção entre imagens e percepções

177 O ponto-de-vista que acabamos de expor vai permitir-nos esclarecer um problema que, para o associacionismo, é realmente insolúvel, a saber: o problema da distinção entre ima-

---

[9] Pode-se, ademais, observar que, se a imagem fôsse uma coisa ou uma fotografia, nunca nos permitiria conhecer o objeto do qual se supunha ser ela a imagem, já que esta só poderia ser apreendida numa outra imagem, e assim por diante, até ao infinito.

gem e percepção.[10] Êste problema é de fato um pseudoproblema. Mas, ao fazer da imagem uma coisa, objeto direto e imediato do conhecimento, os associacionistas vêem-se obrigados a perguntar-se como, nestas condições, somos levados a distinguir entre objetos reais e objetos imaginários. *Visto que a imagem é uma coisa-objeto, como há imagens que só são imagens?* Sem dúvida que o fato desta distinção é psicològicamente claro; normalmente, nunca tomamos imagens por percepções. Mas como explicar o motivo dêste fato, que, do ponto-de-vista atomístico, assume as proporções de um inverossímil paradoxo? Vamos ver, estudando os critérios associacionistas de distinção, que tôda discriminação se torna realmente impossível.

178 1. **Critério da intensidade.** A diferença de intensidade entre a sensação e a imagem pareceu constituir um bom critério de distinção. Todos os psicólogos sublinharam-no depois de HUME, e SPENCER resumiu-o bem dêste modo: a sensação é o estado forte; a imagem, o estado fraco (*Princípios de Psicologia,* § 96). Normalmente, esta diferença é, na verdade, uma das que nos fazem distinguir, imediata e espontâneamente, nosso mundo imaginário do mundo da percepção: *as imagens, relativamente às percepções, têm uma realidade empírica débil,* instável e como descolorida.

Todavia, êste critério, por si só, seria insuficiente em muitos casos. Sabemo-lo por inúmeras experiências que vêm corroborar as observações correntes. Por exemplo, quando um som diminui progressivamente de intensidade, chega um momento em que não se sabe mais se se trata de um som ou de uma simples imagem auditiva. Há semelhantemente casos em que, do ponto-de-vista da intensidade, as imagens se elevam até ao nível das sensações, e, inversamente, em que as sensações descem ao nível das imagens.[11] É por isso que parece *impossível atribuir a êste critério o sentimento tão vivo e seguro de realidade ou de irrealidade* que acompanha e distingue a percepção e a imagem.

---

[10] Êste problema é, ao menos em sua origem, mais filosófico que psicológico. Foi, com efeito, proposto pelo empirismo-idealismo, que reduz o universo a um sistema de imagens. Para filósofos como HUME, TAINE, BERGSON, trata-se, pois, de saber como, entre as imagens que constituem o universo, umas continuam sendo imagens e outras se tornam percepções.

[11] Cf. SPAIER, *La pensée concrète,* Paris, 1927, pág. 121: "Constantemente nossos olhos, nossos ouvidos, nossa bôca experimentam impressões muito confusas e indistintas a que apenas prestamos atenção, já por serem de origem demasiado remota, já porque, mesmo de fonte próxima, não guardam relação direta com nossa conduta.

Conviria notar também que esta discussão a respeito do critério de intensidade é puramente *ad hominem*, porque não é realmente possível estabelecer sob êste ponto-de-vista uma comparação entre imagem e percepção. *Qualquer que seja a intensidade da imagem, esta se apresenta como imagem, e, qualquer que seja a debilidade intensiva da percepção, esta não deixa de apresentar-se como uma percepção:* os casos em que alguém poderia hesitar são sempre casos de transição ou casos-limites, que não encerram uma verdadeira confusão, exigindo sòmente um esfôrço mais ou menos laborioso para decidir se a percepção, cada vez mais evanescente e imprecisa, é ainda real, ou se porventura não se trata senão de uma persistência das impressões auditivas. Seja lá como fôr, a imagem não *prolonga* a percepção, senão que a *suplanta* no seio da consciência.

179 2. **Critério da pobreza interna das imagens.** A imagem é pobre de detalhes. Tende ora para uma forma esquemática, quase abstrata, ora para uma forma vaga e imprecisa, em que seu conteúdo flutua numa espécie de indistinção qualitativa e incoordenação dos elementos constitutivos. Êste critério é, certamente, muito empregado em numerosos casos. Mas, em muitos outros, não pode servir, a saber: *quando o objeto imaginado é, êle próprio, relativamente simples* (por exemplo, um matiz de côr, uma forma geométrica elementar, um timbre de voz, etc.).

A razão essencial desta pobreza interna da imagem em relação à percepção é que *a imagem só comporta determinações em número limitado, enquanto que a percepção encerra um número ilimitado de determinações:* um objeto singular é inesgotável e se acha prêso numa teia de relações múltiplas. Por outro lado, contràriamente ao que sucede na percepção, *os elementos da imagem podem permanecer incoordenados entre si;* a síntese dêstes elementos é sempre fraca e instável.

3. **Critério do desacôrdo da imagem com a realidade.**

a) Teoria da redução por verificação. Temos aqui, diz-se, um critério que parece ser o mais decisivo. A maior parte das vêzes, *a imagem não pode ser incorporada ao conjunto da realidade presente:* se, estando sòzinho no meu quarto, ouço uma voz, a imagem auditiva será fàcilmente desmascarada como não objetiva; a obsidente imagem olfativa de quem percebe um cheiro de gás será normalmente eliminada ante a prova de que não há escapamento nenhum de gás. É êste critério de verificação que espontâneamente utilizamos cada vez que nos assalta uma dúvida qualquer sôbre a realidade de nossas percepções, e perguntamo-nos: "Será que estou sonhando?" Nestes diversos casos, os critérios da diferença de intensidade e da pobreza interna da imagem são evidentemente inaplicáveis. Só vale o critério de verificação, que consiste antes de tudo (quer com a ajuda dos sentidos não inte-

ressados pela imagem, quer mediante o testemunho alheio, quer pelo raciocínio) em tentar incorporar a imagem ao conjunto da realidade presente.[12] O resultado negativo traz normalmente a redução da imagem. Se no sonho as imagens se acham objetivadas, a principal causa disto está na ausência de meios de redução *(164)*.

b) *Discussão.* O critério da verificação, não obstante, está longe de ter o alcance que se lhe empresta. Por uma parte, com efeito, afora o sono existem *casos em que a redução das imagens se torna impossível;* isto sucede cada vez que a verificação ou o contrôle não podem efetuar-se. Êste caso é freqüente para as imagens cenestésicas (doenças imaginárias, por exemplo). Por outro lado, objeção mui grave, *o critério evidentemente só pode ser aqui (por hipótese) o acôrdo das representações entre si, e não o acôrdo com o mundo real,* pois é precisamente o real que está em questão. Por outros têrmos, a noção de objeto real acha-se reduzida à de síntese coerente de imagens, o que não nos faz sair do mundo da representação ou da subjetividade.

180 4. **Distinção imediata da imagem e do objeto.**

a) *Fracasso de todos os critérios.* Finalmente, todos os critérios de distinção falham, e deveríamos concluir que psicològicamente não existe nenhum meio certo e decisivo de distinguir a imagem da percepção. Não só não é possível qualquer distinção entre uma imagem isolada e uma percepção isolada, *senão que jamais poderemos, com o auxílio dos critérios precedentes, saber se se trata de um mundo imaginário ou de um universo real.*

b) *Instalação no sonho.* Além disso, o emprêgo dos critérios citados levar-nos-ia a confundir constantemente percepções verdadeiras com imagens. E instalar-nos-ia no sonho. Com efeito, numerosas percepções interferem contìnuamente, de maneira mais ou menos incoerente e bizarra, com as percepções que retêm nossa atenção. Tudo o que nos surpreende, nos admira e necessita de explicação imediata deveria, por isso mesmo, ser relegado ao mundo da imaginação! Ora, o fato é que nós não o fazemos. Estala o assoalho; não

---

[12] Cf. SPAIER, *La pensée concrète*, pág. 120: "Julgando do acôrdo ou desacôrdo de um dado sensível quer com o sistema de meu universo exterior atual, quer com o de minha imaginação (que largas e repetidas provas me ensinaram a distinguir do primeiro), e fazendo juízos de comparação, de adequação, de inadequação, de dependência, etc., é que eu classifico uma impressão entre as percepções reais ou entre as imagens".

duvido da minha percepção. Encontro uma pessoa que eu julgava morta; logo penso, não numa imagem, mas sim num êrro de minha parte. *Em geral, é sempre a percepção que "domina"*, e, mesmo que seja inverossímil, é mantida contra ventos e tempestades, para com e contra todos.

Em todos os casos que contra isso se invocam (casos de verificação, exigida pela pergunta: «Será que estou sonhando?»), trata-se de decidir, não entre uma imagem e uma percepção, mas sim entre uma percepção exata e adequada ou uma percepção inexata e inadequada (cf., sôbre êste ponto, as justas observações de SARTRE, *L'Imagination*, Paris, 1936, págs. 106-109).

181 *c) Discernimento imediato.* O que acabamos de dizer mostra tudo o que há de inadmissível na teoria dos critérios. O êrro desta teoria é menos o de propor critérios insuficientes que o de propor critérios num domínio em que todo critério é inútil. *Não temos necessidade de nenhum sistema de referência para distinguir a imagem da percepção.* A afirmação do real não é o resultado de um juízo, como supõem DESCARTES e os idealistas, mas sim o resultado de uma intuição imediata, que é a de uma "gênese passiva" (como se exprime HUSSERL), isto é, de uma apresentação ou de uma sucessão absolutamente independente da consciência.[13] Do mesmo modo, nenhuma dúvida é possível quanto à natureza subjetiva da imagem: trata-se de um dado primário, imediato e irredutível, que é a intuição de uma "gênese ativa", isto é, a "de um eu que gera, cria e constitui mediante atos específicos do eu" (HUSSERL, *loc. cit.*).[14] Se faltasse êste dado, nenhum raciocínio nem inferência alguma permitir-nos-iam jamais passar vàlidamente do subjetivo ao objetivo e ao real.

Há que notar aqui uma dificuldade. Por um lado, a imagem-lembrança parece conter os característicos da gênese passiva, já

---

[13] HUSSERL, *Méditations cartèsiennes*, Paris, 1931, pág. 66. KANT (*Crítica da razão pura*, "Lógica transcendental", livro II, cap. II, "Refutação do idealismo") já observara, contra a posição idealista, que a distinção da imagem (fenômeno de *espontaneidade* ou de atividade criadora) e da percepção (fenômeno de *receptividade* ou de passividade) era necessàriamente imediata.

[14] Do ponto-de-vista psicológico, RIBOT (*Imagination créatrice*, página 92) tenta negar o alcance do sentimento de realidade, pretendendo que tudo o que se oferece ao conhecimento, quer se trate de percepção ou de imagem, apresenta-se como real, e que só num segundo momento é que a imagem se encontra despojada de sua objetividade original. (É exatamente a teoria de TAINE, *L'Intelligence*, t. I, pág. 99.) Isto, porém, são meras palavras, pois haveria que explicar por que, nestas condições, a imagem está despojada de sua objetividade primeira e natural. A solução de RIBOT, tal como a de TAINE, é apenas verbal: o enunciado do problema (que é um pseudoproblema) é apresentado como sua solução.

que os elementos se implicam uns aos outros e se associam como na percepção. Por outro lado, a imagem-ficção (p. exemplo, o centauro, busto de homem, corpo de cavalo) pode muito bem resultar da combinação de autênticas percepções. Como distinguir a imagem da percepção e a percepção da imagem? Na realidade, a objeção assim formulada só teria valor se supuséssemos que a imagem é o têrmo do conhecimento. Ela não atinge a concepção da imagem como sinal formal. Com efeito, *na percepção, a apresentação do objeto é existencial e dada no sentido* (gênese passiva), enquanto que, *na imaginação, a apresentação não se dá no sentido, senão que é gerada no interior* (gênese ativa). A distinção das duas formas de apresentação é imediata, e a imagem-lembrança não pode ser confundida com a percepção. O mesmo não sucederia se, sendo a imagem o têrmo do conhecimento, houvesse que buscar *na própria imagem* o meio de distinguir a imagem-representação da imagem-percepção.

De fato, como já vimos *(171)*, a realidade ontológica da imagem é mui diferente da realidade da percepção. Mas esta diferença não tem sentido nem valor se não parte da oposição da *consciência de imagem e da consciência de percepção.* Desde que, ao contrário, se suponha que tôda consciência é consciência de imagem, é evidente que nunca será possível passar vàlidamente, sem círculo vicioso, da imagem à percepção.

C. Pode haver confusão entre imagem e percepção?

182 As observações que precedem levam-nos a perguntar-nos como são possíveis (supondo que sejam reais) os casos de confusão da imagem com a percepção ou da percepção com a imagem, que ordinàriamente mencionam os psicólogos.

1. **Confusão da imagem com a percepção.** Dá-se esta confusão em certos casos mórbidos (JANET, *Obsessions et psychasthénies*, t. I, pág. 432) que entram na categoria dos fatos de alucinação. Pode, porém, a confusão existir também no estado normal? Cita-se aqui a maior parte dos casos de "ilusões" que já estudamos, o que tenderia a fazer da confusão entre a sensação e a imagem uma espécie de estado psíquico habitual. GOLDSCHEIDER alega, neste sentido, que a leitura consiste em adivinhar, isto é, em imaginar grande parte das palavras que compõem o texto que se tem diante dos olhos.

GOLDSCHEIDER tentou calcular o número de letras imaginadas por um leitor. Para tanto, estabeleceu experimentalmente o número máximo de *letras* que podem ser lidas por alguém num tempo determinado, e, em seguida, o número máximo de letras contidas nas *palavras* lidas durante o mesmo espaço de tempo. O último número é muito superior ao primeiro.

Podemos, entretanto, perguntar-nos se é justo falar aqui de confusão da imagem com a sensação. Como nos casos de "ilusões" normais, estamos diante de casos que se explicam pe-

las leis gerais da percepção. A leitura, como tôdas as outras percepções, é governada pelas leis da forma: os elementos (letras e palavras) estão subordinados ao todo (dado pelo sentido geral). *Para que houvesse verdadeira confusão da imagem com a sensação, seria preciso que houvesse sensações elementares, e que se fôsse dos elementos ao todo,* por composição ou síntese, isto é, seria necessário voltar à teoria do mosaico, que é absurda.

Os notáveis estudos electro-acústicos da linguagem, de A. GEMELLI (*Contributi del Laboratorio di Biologia e Psicologia dell'Università del S. C.*, t. VII e X) conduzem às mesmas observações. Estas experiências demonstram que a linguagem obedece a uma lei de estrutura unitária, e que a expressão vocal, de parte de quem a escuta, não é simples composição de fonemas elementares, mas percepção de organização unitária, dentro da qual os elementos estão constantemente subordinados ao todo dado pela significação. Sob êste ponto-de-vista, não há por que falar de «confusão» entre imagens auditivas e sensações auditivas: como, tampouco, na leitura, não existem aqui sensações ou imagens elementares, que dessem motivo a confusão mútua.

183 2. **Confusão da sensação com a imagem.** Cita-se aqui o caso dos psicastênicos, em conseqüência de um enfraquecimento mórbido do sentido do real, acreditam perceber tudo numa espécie de sonho (JANET, *Obsessions et psychasthénies*, t. I, pág. 432). Por outro lado (*169*), vimos que BERGSON explica a ilusão do falso recolhimento por uma confusão da percepção com a imagem, confusão esta que, por sua vez, resulta da desatenção à vida.

3. **Conclusão.** Em resumo, todos os casos em que se pode falar de confusão, no sentido próprio da palavra, são casos patológicos, e são-no precisamente enquanto implicam a confusão de que estamos falando,[15] o que equivale a dizer, como por efeito de uma espécie de contraprova, que *a distinção entre a imagem e a percepção é espontânea e imediata,* sem jamais admitir intervenção alguma de juízo ou de inferência qualquer. Isto é de uma evidência que se impõe absolutamente, e que tem grande alcance do ponto-de-vista filosófico.

ART. II. *FIXAÇÃO E CONSERVAÇÃO DAS IMAGENS*

184 Temos à nossa disposição um número incalculável de imagens. Podemos "evocá-las" com maior facilidade, segundo as necessidades do momento. A miúdo também nos voltam do

---

[15] Temos também que notar que a maior parte dos psiquiatras duvidam de que a confusão seja verdadeiramente total.

fundo do passado, sem que as "evoquemos" voluntàriamente, imagens que poderiam parecer definitivamente esquecidas. As imagens estão, pois, fixadas e conservadas. Mas onde e como? Tal é o problema que agora temos de tratar.

§ 1. FIXAÇÃO DAS IMAGENS

A. Dificuldades da questão

Deve-se admitir que tôdas as sensações e percepções se fixam no organismo psicofisiológico sob a forma de imagens, sendo, assim, suscetíveis de ser representadas? Não parece que se possa dar sôbre êste ponto resposta certa, no estado atual das pesquisas experimentais. Esta incerteza parece mesmo fundar-se, mais do que na insuficiência de dados positivos, na própria natureza da imagem e da imaginação.

1. **Natureza da imagem.** Quando se fala de imagem, existe uma grande tendência, ligada aos hábitos do senso comum e à influência das teorias associacionistas, para pensar numa "coisa" que susistiria acabada, invariável e fixa no organismo cerebral. Ora, nada menos exato, como mais adiante se verá. *A imagem não é uma coisa,* e a fixação e conservação das imagens não definem mais que um poder de atuação ou uma virtualidade, realidades ambas que de maneira alguma podem, por sua própria definição, ser alcançadas pela experiência, que só atinge os atos, os fatos ou as coisas. Sabemos, assim, que uma imagem foi fixada e conservada quando somos capazes de atuá-la novamente. Mas a não atuação nunca é prova de não conservação ou de não fixação.

2. **Natureza da imaginação.** Para que um sujeito possa atestar que revive, sob forma de imagem, tal sensação ou percepção passada, é preciso não sòmente que a imagem tenha sido fixada e conservada, mas, ainda, que ela seja relacionada pelo sujeito com um momento de sua experiência anterior. Do contrário, inútil será que a imagem tenha sido fixada: o fato da conservação escaparia completamente ao sujeito. Enfim, pode acontecer que só sejam reproduzidos os elementos dissociados da imagem de um objeto complexo. Neste caso, parecerá que o objeto nunca foi percebido pelo sujeito como um todo. Não há, pois, *solução experimental completa do problema da amplitude da fixação e da conservação das imagens.* Só os fatos de hiperamnésia inclinariam a admitir, ao menos, que a fixação e a conservação das imagens são muito mais amplas do que à primeira vista parece.

B. Condições de fixação e de conservação

185 Ensina-nos a experiência que as imagens se fixam e se conservam de maneira mui variável. Certas imagens fixam-se com uma fôrça extraordinária e resistem admiràvelmente ao tempo. Outras, ao contrário, flutuam numa bruma indefinida e resistem a qualquer esfôrço de representação precisa. Por sua vez, uma multidão inumerável delas parece mergulhar num esquecimento profundo. De onde provém essa diferença?

1. **Fatôres orgânicos.** O papel das condições orgânicas é evidente. *As crianças, dotadas de grande plasticidade orgânica, fixam as imagens mais fàcilmente que os velhos.* Se não as conservam com a mesma tenacidade, é isto devido principalmente à falta de certas condições psicológicas (atenção e organização lógica sobretudo) que compensam no adulto a deficiência dos meios orgânicos. Todavia, quando nelas intervém a lei do interêsse, ou quando as impressões sensíveis têm especial intensidade, as imagens são fixadas e conservadas pelas crianças com notável tenacidade: isto explica como o velho pode evocar com tanta fidelidade as imagens relativas aos anos de juventude, quando é quase incapaz de fixar e conservar as imagens novas.

Notemos também, aqui, *a influência do estado físico geral:* a fadiga, a debilidade nervosa atenuam mais ou menos a aptidão para fixar imagens. Em certos casos (psicastenia), as impressões que vêm de fora chegam tão débeis que, por assim dizer, não deixam vestígio algum após si.

186 2. **Fatôres psicológicos.** Pode-se reduzi-los a dois principais: a intensidade das impressões e a organização.

a) *Intensidade das impressões.* Uma imagem fixa-se e conserva-se tanto mais fàcilmente quanto mais viva tenha sido a impressão. Satisfazemos esta condição pela atenção e pelo exercício.

A atenção à experiência depende quer das reações afetivas provocadas pela impressão sensível, quer da influência da lei do interêsse (*46*), isto é, da relação da experiência com as tendências (instintivas ou adquiridas) do momento, ou com o conteúdo atual da consciência, quer, enfim, de um esfôrço voluntário que aplique o espírito a um objeto dado.

Por outro lado, o *exercício,* isto é, a evocação repetida das mesmas imagens é fator poderoso de conservação. O exercício e a repetição não são, pròpriamente falando, fatôres de fixação, pois a repetição da sensação ou da percepção não é necessária para a formação da imagem: se uma só experiência não bas-

tasse e não deixasse nada após si, a seguinte não seria mais eficaz. Normalmente, porém, só pelo exercício se conservam bem as imagens: a criança sabe muito bem que esquecerá a lição que aprendeu de memória (registrada sob a forma de imagens verbais, visuais e motrizes) se passar muito tempo sem repeti-la. O pianista que interrompe seus exercícios perde a segurança na execução. Enfim, o exercício e a repetição, para serem perfeitamente eficazes, devem observar certas condições, particularmente a lei da alternância do exercício e do repouso *(71)*.

b) *Organização das imagens.* As imagens fixam-se e conservam-se tanto melhor quanto mais unidas estão entre si de maneira mais lógica e organizadas em grupos. As diversas mnemotécnicas fundam-se tôdas no princípio de organização, cujo emprêgo é, de resto, natural e espontâneo. Mas é evidente que, se *a organização espontânea das imagens pode ser um fator de fixação e de conservação,* é principalmente a inteligência que intervém aqui para organizar o conteúdo de imagens da consciência.[16] É o que explica que o adulto, em quem a fixação de imagens se faz com dificuldade, compense esta inferioridade com a organização racional de seu material imaginário.[17]

§ 2. CONDIÇÕES GERAIS DA IMAGINAÇÃO

A. Natureza e sentido do problema

187 1. **Questão da «sede das imagens».** Dizemos que as imagens se fixam e se conservam. Isto, porém, não passa de metáforas, por meio das quais pareceria que tratamos as imagens como coisas ou, pelo menos, como clichês fotográficos. Espontâneamente, o senso comum orienta-nos para um realismo dêste gênero, que suscita a questão da "sede das imagens". Todavia, suas dificuldades vemo-las para logo. *As imagens não se encontram no cérebro como fichas num arquivo.* Podemos sequer dizer que residem "no cérebro"? Certo é, contudo, que estão fixadas e conservadas de alguma maneira: estão, por assim dizer, registradas; depois, freqüentemente, após longo espaço de tempo, quando pareceriam haver desaparecido defi-

---

[16] PAULHAN, *Activité mentale et éléments de l'esprit,* Paris, 1889, pág. 68: "Quanto mais fortemente organizado está um composto, mais unidos estão entre si os elementos que êle compreende, e mais considerável é o número de outros elementos aos quais é suscetível de unir-se harmoniosamente êste composto, e tanto mais probabilidade há também de se desenvolver ou, ao menos, de se manter.

[17] KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology,* Londres, 1936, págs. 506-508.

nitivamente da consciência, eis que são "evocadas" com singular nitidez. Logo, subsistiram. Onde, porém, e como, isto é, em que condições? Tal é o problema da "sede das imagens", que só tem sentido se o entendermos como o *problema das condições gerais da imaginação.*

2. **Sentido do problema.** A expressão «sede das imagens" pode entender-se de duas maneiras, que cumpre distinguir. Podemos perguntar-nos, em primeiro lugar, como quando falávamos da "sede da sensação" *(93), quais são os órgãos que servem para a formação da imagem atual.* Podemos também, sob outro ponto-de-vista, tratar de determinar *quais são as condições fisiológicas que asseguram a conservação das imagens em seu estado latente.* Tais são os dois problemas que devemos examinar.

B. Condições fisiológicas da formação das imagens

188 1. **O cérebro, órgão da imaginação.** Trata-se de saber quais as condições fisiológicas de que depende a formação das imagens. Ou, por outros têrmos, qual é o órgão da imaginação? São os órgãos sensoriais periféricos, ou os centros sensoriais corticais, ou ambos juntos?

Uma solução que se inova a miúdo consiste em dizer que, não sendo a imagem mais que uma "sensação revivescente", deve ter as mesmas condições fisiológicas que a sensação correspondente, empregar as mesmas vias nervosas, e depender dos mesmos centros. Mas todo o nosso estudo da imagem, e especialmente as observações que fizemos mais acima (*171 bis*) acêrca da noção da imagem como revivescência da sensação, bastam para demonstrar que esta solução ao mesmo tempo é *a priori* e está em desacôrdo com os dados experimentais. Com efeito, *nem a imagem é a sensação, nem sequer com ela se parece, para falar com propriedade. Pode, portanto, ter suas condições fisiológicas particulares.* É o que provam os dados de fato que levam a situar a sede da sensação no órgão periférico *(96)*, e a sede da imagem no cérebro.

A imagem parece depender essencialmente do cérebro. Tôdas as experiências de descerebração, assim como os casos de amnésias ou transtornos do regime das imagens por lesões cerebrais, provam claramente que *o cérebro é o órgão da imaginação.*

Já havíamos observado *(63)* que a destruição da *area striata* acarreta o desaparecimento de tôdas as imagens visuais, luminosas ou cromáticas *(cegueira cortical)*, enquanto que a perda dos órgãos periféricos da visão deixa subsistir a possibilidade de formar imagens

visuais. Também se sabe que os *indivíduos privados acidentalmente de um sentido*, pela perda do órgão correspondente, conservam meios de formar imagens relativas aos objetos próprios dêsse sentido. O surdo forma imagens auditivas (BEETHOVEN que compõe, depois de ficar surdo, parte de sua obra. O mesmo aconteceu com GABRIEL FAURÉ). Oportuno é, ainda, citar os efeitos psíquicos da paralisia geral (determinada por lesões profundas do cérebro que vão progressivamente dos lóbulos frontais aos lóbulos occipitais): êsses efeitos consistem em distúrbios, cada vez mais graves, do regime das imagens. Cf. R. MALLET, *La Démence*, Paris, 1935, páginas 98-99: «Já sabemos o que é a paralisia sob o ponto-de-vista mental [...]. O delírio impressiona por sua inconstância, as idéias estão contraditòriamente associadas, são móveis, e seu caráter de absurdo afirma-se ràpidamente». E, enfim, uma terceira ordem de observações: durante seus primeiros meses, *a criança* parece reduzida aos reflexos elementares, sem capacidade para formar imagens ou, em todo caso, para as conservar e reproduzir, o que bem se explicaria pela formação insuficiente da massa cortical.

189 2. **Existem centros de imagens?** Pode-se precisar mais, e consignar às diferentes espécies da imagens centros cerebrais distintos? Esta questão suscita o problema das localizações cerebrais, que já estudamos em sua forma geral *(63-67)*, e que não temos de retomar aqui. Pròpriamente falando, bastará lembrar que só *as estruturas são localizáveis*, e que as funções não estão ligadas de maneira rígida a essas estruturas, o que bastaria para tornar muito improvável a existência de centros de imagens especializados.

A questão das localizações cerebrais, tal como foi formulada e tratada no século XIX e no início do XX, é antes de tudo a questão da existência dos *centros de imagens*. Isto se deve ao fato de haverem os trabalhos versado especialmente sôbre as representações que servem à linguagem (imagens motrizes, verbais, visuais). Precisamente em função dessas imagens é que foi estabelecida por CHARCOT a *nomenclatura das afasias* e a determinação de centros de imagens especializados. De feito, CHARCOT distingue quatro espécies de afasias e quatro centros correspondentes: a *surdez verbal*, não reconhecimento das palavras ouvidas, por lesão do primeiro temporal; *cegueira verbal*, não reconhecimento das palavras escritas, por lesão do segundo parietal; *afasia motora*, perda da articulação verbal, por lesão do pé do terceiro frontal; *agrafia*, perda da capacidade de escrever, por lesão do segundo frontal. De fato, *todo êsse sistema é hoje contestado e em grande parte negado*. O Dr. A. MARIE mostrou, consoante as numerosas observações anátomo-clínicas de P. MARIE, que a maioria dos casos citados por CHARCOT devem ser classificados, não nas afasias pròpriamente ditas (impossibilidade de falar, de escrever ou de compreender, por perda do *sentido* das palavras), mas simplesmente nas *anartrias*, ou distúrbios motores que deixam intato o regime das representações *(66)*: *uma coisa é perder o uso das palavras por falta dos meios de articulação, e outra perdê-lo por deficiência intelectual*. Doutra parte, P. MARIE estabeleceu que *não há várias espécies de afasia, porém uma só*, que está ligada à lesão da zona têmporo-parietal (zona de Wernicke) e

que corresponde simplesmente a uma *diminuição geral do nível psíquico* e, por êsse próprio fato, a uma incapacidade sintética. Na realidade, *a afasia é um distúrbio da inteligência.* Enfim, o Dr. A. MARIE mostra que, de 108 casos estudados por P. MARIE, 84 não admitem nenhuma localização frontal. Em vários dextros, a destruição do centro de Broca não acarreta nenhum distúrbio de linguagem (A. MARIE, «Sur quelques localisations cérébrales de l'aphasie», *in Journal de Psychologie*, 1907, págs. 103-113, e FR. MOUTIER, *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908).

A isso pode-se acrescentar que a fixidez dos centros de imagens especializadas conduziria a resultados bem singulares. Como todo objeto é um complexo de imagens sensíveis de espécies diferentes, só poderia ser conservado sob a condição de ser distribuído por centros diversos. Porém, além disso, a representação do objeto sob forma de imagem tornar-se-ia rigorosamente impossível; essa representação implicaria uma reconstituição prévia da imagem complexa a partir dos elementos sensíveis conservados por centro diversos, reconstituição que, por sua vez, seria irrealizável, já que não haveria nada para dirigi-la. Assim, *a hipótese de centros de imagens determinados é ao mesmo tempo contrária aos fatos e pouco inteligível em si mesma.*

C. Condições fisiológicas da conservação das imagens

190 No tocante à questão de saber qual é a sede das imagens latentes, várias soluções foram propostas.

1. **Teoria psicológica.** H. BERGSON admite que as imagens-hábitos ou motrizes, que constituem pròpriamente a memória-motora, seriam as únicas a conservar-se no cérebro; ao passo que as outras, imagens-lembranças (representações puras ou lembranças puras) subsistiriam no subconsciente, onde seriam constantemente mantidas e recalcadas pela atenção à vida; o afrouxamento desta (como no sono ou no estado de devaneio) teria por efeito deixar as lembranças afluírem do subconsciente à consciência (cf. BERGSON, *Matière et Mémoire*, págs. 152-153; *Energie spirituelle*, págs. 58-59).

Para ilustrar sua teoria, serve-se BERGSON de um cone invertido S A B (fig. 13) cujo vértice S, que figura a todo momento o presente, não cessa de avançar e, ao mesmo tempo, de tocar o plano móvel P, que figura a representação atual do universo. Como o corpo (que é também uma das minhas imagens) é o lugar de passagem dos movimentos recebidos das outras imagens e a elas reenviados, isto é, a sede dos fenômenos sensório-motores e, em conseqüência, a parte constantemente presente e renascente de minhas representações, o vértice S do cone simboliza a união da memória-lembrança com a memória-hábito. Destarte se compreende como a

vida psicológica oscila incessantemente do plano da ação P para o plano do sonho, constituído pela base AB do cone, onde se acham as lembranças puras (lembranças desprendidas das imagens e sem relação imediata com a ação). Quanto mais a consciência se aproxima do plano da ação, tanto mais a memória é limitada. Inversamente, quanto mais nos desinteressamos da ação, tanto mais se dilata a memória. O sono, natural ou artificial, provocando êsse desinterêsse, abre assim um campo ilimitado ao sonho, que é o triunfo da lembrança pura, inútil ou indiferente. «Viver no presente todo puro, responder a uma excitação por uma reação imediata que a prolonga, é próprio de um animal inferior».
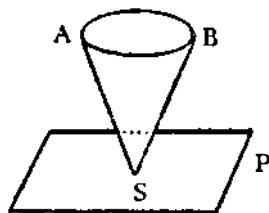
Fig. 13. Esquema mostrando a relação da memória-lembrança e da memória-hábito (BERGSON, *Matière et Mémoire*, pág. 165).

O homem que assim procede é um *impulsivo*. Mas não está lá muito mais bem adaptado à ação aquêle que vive no passado pelo prazer de nêle viver, e em quem as lembranças emergem à luz da consciência sem proveito para a situação atual: êsse já não é mais um impulsivo, e sim um *sonhador*. Entre êsses dois extremos coloca-se a feliz disposição de uma memória bastante dócil para seguir com precisão os contornos da situação presente, porém bastante enérgica para resistir a qualquer outro apêlo. O bom-senso, ou senso prático, provàvelmente não é outra coisa» (*Matière et Mémoire*, páginas 166-167).

Esta teoria comporta várias dificuldades. Primeiramente, tende a transformar as imagens em coisas e a subconsciência numa espécie de recipiente. Doutra parte, a distinção tão marcada das imagens-motoras e das imagens-lembranças ou representações parece bastante discutível. Ao que parece, tôda representação sensível está ligada, em sua formação e em sua reprodução, a mecanismos fisiológicos, e tampouco há mecanismo motor sem representação sensível. [18] BERGSON parece não ter razão em distinguir duas espécies de imagens onde realmente só há a distinguir aspectos diferentes da imagem.

[18] As observações de casos patológicos estabelecem que os distúrbios funcionais do cérebro consecutivos a lesões corticais interessam não sòmente a motricidade, senão também o poder de formar imagens ("imagens-lembranças").

Quanto *àquilo que se conserva, pròpriamente falando não são nem as imagens nem os mecanismos, e sim a aptidão ou o poder de reproduzir as imagens* dos objetos anteriormente percebidos.

191 2. **Teorias fisiológicas.** Certas teorias fisiológicas só fazem exagerar o realismo da imagem, fazendo do cérebro um *conservatório de imagens acabadas,* que aguardam passivamente ser utilizadas. Tôda sensação deixaria, nos centros corticais, um vestígio nìtidamente definido (DESCARTES fala de "pregas"), que seria suscetível, por excitação interna, de fazer renascer sob forma da imagem a sensação primitiva. Quanto à natureza dêsse "vestígio", propuseram-se diversas hipóteses. HARTLEY fala de "vibrações", MOLLESCHOTT de "fosforecências"; outros, de "impressões" (como em cêra) ou de alteração química da substância nervosa. Certos psicólogos, como JAMES, optam pela formação de vias nervosas e de sitemas de vias nervosas. Enfim, tôdas essas teorias são mais ou menos dependentes da concepção dos centros de imagens que acima discutimos.

Não há mais razão de admitir centros fixos e rígidos de imagens para a conservação das imagens, do que para sua formoção. [19] Mas isso não significa que seja preciso renunciar a consignar à imagem condições fisiológicas. O que é incerto é a natureza destas, mas não sua realidade. *Daí poder-se falar também de uma "sede das imagens", com a condição de que por isso não se entenda um conservatório de imagens já formadas, mas sòmente a existência de um poder de reprodução ou de atuação das imagens,* condicionado em seu exercício por estruturas cerebrais e modificações orgânicas cuja natureza até agora ignoramos.

§ 3. IMAGENS E IMAGINAÇÃO

A. A imaginação como função psíquica

192 Aqui temos de enunciar as conclusões resultantes das observações que precedem, e que no seu conjunto afastam uma concepção materialista ou coisista da imagem.

---

[19] As observações sôbre os *fatos de amnésia retrógrada* (perda das lembranças do passado) arruinaram definitivamente a concepção de centros conservadores de imagens já feitas. Na afasia, por exemplo, as imagens verbais não desaparecem em blocos, correspondentes a massas de células destruídas, mas progressivamente e segundo uma ordem determinada (lei de RIBOT): as primeiras a desaparecer são as últimas adquiridas; as palavras usuais só desaparecem em último lugar.

1. **As imagens não são coisas.** Nunca se insistiria de mais sôbre este ponto, que é capital, e sôbre o que êle implica. *Se a imagem não é coisa, não existe realmente quando não está formada em ato.* Pode-se sòmente dizer que ela existe em potência, isto é, no e pelo poder que temos de formá-la. A conservação das imagens nada é fora dêsse poder.

Por outra parte, e por isso mesmo, *reproduzir uma imagem nunca é fazer renascer uma imagem antiga,* que teria continuado a existir, inerte e oculta na consciência, *mas sim exatamente formar uma imagem nova e inédita.* Não é, tampouco, fazer renascer uma sensação. Esta expressão, muitas vêzes empregada, só pode ter sentido metafórico, pois a sensação ou a percepção são do passado e não podem "renascer": se renascessem, já não se trataria de imagem, mas de percepção e de sensação. *A imaginação consiste sòmente em fazer "renascer" o objeto perante o olhar da mente,* sem intervenção prévia da sensação e da percepção.

Enfim, *o conteúdo da imagem* (ou matéria da imagem), que é o dado sensível, *não é, por sua vez, sensível* e material. Ao contrário, como acima se viu (*175*), êsse conteúdo, que representativamente é sensível e material, em si mesmo (ou entitativamente) e imaterial e inextenso.

193 2. **A imagem não é o que é conhecido.** Tôdas as semelhanças entre a imagem e o objeto não podem fazer esquecer a sua diferença essencial, que, para o objeto, é ser aquilo que conhecemos, e, para a imagem, aquilo por que conhecemos ou reconhecemos um objeto. *A imagem não é, pois, o têrmo do conhecimento* (salvo o caso de acontecimento reflexivo ou introspecção), *mas o sinal formal do objeto.*

Dizemos "sinal formal" (*I, 44*) para excluir tôda concepção que fundasse a passagem da imagem ao objeto num juízo, fazendo da imagem um sinal instrumental, a partir do qual primeiramente conhecido, iríamos ao objeto. Esta concepção levar-nos-ia à da imagem-coisa, que o pensamento teria de decifrar e de interpretar, o que é inteligível e contrário à experiência. De fato, *não temos de passar da imagem à coisa, pois é a própria coisa* (presente existencialmente ou apenas dada representativamente) *que nós apreendemos na e pela imagem.* É por isto que dizemos que a imagem tem um papel de sinal formal, ou, por outros têrmos, que ela não é uma coisa na consciência, porém uma forma mesmo da consciência.

194 3. **A imaginação.** Tôdas as teorias que transformam as imagens em coisas são feitas para prescindir da imaginação, e cedem à ilusão de explicar o movimento pelos músculos, os fe-

nômenos vitais pelas células, o mundo pelos átomos. Em realidade, *a imaginação é que explica as imagens, e não as imagens que explicam a imaginação*, tal como é o psiquismo que explica o cérebro, e não o inverso.

Certamente, poder-se-ia objetar que invocar aqui a imaginação-faculdade só aduz uma solução verbal, algo assim como explicar o sono pela virtude dormitiva do ópio. Mas não se trata de dar conta do *mecanismo* da formação e da reprodução das imagens, para o que, evidentemente, de nada serviria o recurso à faculdade de imaginar. Trata-se sòmente de frisar o fato de as imagens não serem, de modo algum, coisas independentes, átomos psíquicos, cujas combinações diversas poderiam explicar todo o psiquismo, [20] — concepção que procede de uma ilusão absoluta, visto que, sem êsse psiquismo e suas diferentes potências ou faculdades, não haveria nem imagens, nem pensamento, nem consiência. O recurso à imaginação não é, pois, aqui nada mais do que a afirmação, imposta pelos fatos, de uma concepção funcional e finalista contra o atomismo associonista, e do vitalismo contra a concepção mecanicista da vida *(I, 430-437)*.

195 4. **A questão das «imagens esquemáticas».** Os psicólogos insistem muito no fato de as imagens tenderem a revestir uma forma "esquemática e abstrata", que representa uma significação antes que um objeto. Falam êles, a êste propósito, do "empobrecimento das imagens", que se explicaria pela multiplicidade das impressões vindas de objetos análogos (cf. TAINE, *L'Intelligence*, t. I, c. II): as imagens acabariam por embotar-se ou recobrir-se, e por formar, assim, uma "imagem genérica".

O fato das "imagens esquemáticas" é inteiramente certo. Mas a explicação mecânica de sua formação por superposição ou pelo desgaste resultante da fricção mútua [21] evidentemente não tem nenhuma espécie de sentido. *Se as imagens não são coisas inseridas no cérebro nem fotografias inscritas nas do-*

---

[20] Cf. o texto seguinte de BINET, tanto mais singular quanto, no momento em que escrevia estas linhas, BINET renunciara ao associacionismo atomístico da primeira metade de sua carreira: "(A psicologia) estuda certo número de leis que chamamos mentais [....], as quais, pròpriamente falando, não merecem êsse nome de mentais, visto serem [....] leis das imagens, e as imagens serem elementos materiais" (*L'âme et le corps*, Paris, 1908, pág. 113).

[21] A explicação por superposição como o têrmo imagem genérica, vem dos trabalhos, bem conhecidos, de GALTON (*Statistics of mental Imagery*, Mind, 1880, *Inquiries to human faculties*, 1885) sôbre as fotografias compósitas. Superpondo diferentes fotografias da mesma pessoa, GALTON mostrava que se obtém uma espécie de imagem esquematizada dessa pessoa.

bras do córtex, não se vê como poderiam elas sofrer as transformações mecânicas supostas pelos associacionistas. Em realidade, nosso estudo da percepção pode orientar-nos para a solução dêsse problema. Se perceber é apreender o significado de um objeto sensível ou de uma estrutura *(147)*, o que a imaginação reterá será, antes de tudo, a estrutura ou a forma que define tal significado. *Não temos "imagens genéricas" no sentido associacionista, senão imagens de estruturas e de formas,* tais como foram as nossas percepções. É por isto que não há razão para, neste caso, falar de "empobrecimento das imagens", nem tampouco de "elaboração das imagens". Não há empobrecimento, visto que a percepção nos dá estruturas e formas, e não elementos individuais; nem há elaboração, visto que o dado está na imagem tal como na percepção.

Para serem exatas, deveriam essas expressões, em todo caso, entender-se em sentido inteiramente outro, a saber: de uma parte, no sentido de que o esquema imaginário reveste o aspecto essencialmente pobre que convém à re-presentação de uma estrutura e à sua função simbólica ou significante; e, doutra parte, no sentido de que o dado imaginário não faz senão re-presentar o objeto da percepção, mas sob o aspecto próprio de imagem. Noutros têrmos, *não há empobrecimento ou elaboração por efeito de um trabalho operado sôbre a imagem como sôbre uma coisa na consciência, mas sim passagem da forma percebida para a forma imaginada,* a qual é, por natureza mesmo, pobre e diluída e heterogênea à primeira.

Tudo isso fica sendo verdadeiro mesmo daquilo a que se chama *imagem individual.* Essas imagens nada mais são do que representações formais afetadas de algum sinal individual característico. Sabe-se, com efeito, por experiência, que nos contentamos com uma ou com outra das características individuais, de tal sorte que até mesmo nossas imagens individuais são «esquemáticas e abstratas», ou, mais exatamente, formais e estruturais.

Aliás, pode-se notar não sòmente que a imagem tende a só reter um ou outro dos traços individuais (aquêle sorriso de João; aquela maneira de sacudir os ombros andando), mas também que esquematiza ou «generaliza» seus traços individuais: o sorriso, tão característico, de João não é aquêle que observei esta manhã, ou ontem, no último verão, mas, em geral, se assim se pode dizer, o sorriso particular a João.

5. **A percepção animal.** Pode-se, assim, explicar a imaginação no animal. O animal percebe, como o prova a lei de constância relativa *(146)*. Será que êle forma imagens esquemáticas e abstratas? Neste caso, é de perguntar como poderia reconhecer os objetos sem empregar um juízo pròpriamente intelectual. Ao que parece, mais simples é pensar que também êle apreende estruturas e formas que implicam o equivalente de uma significação ("juízo" do senso-comum), [22] e que

---

[22] Dir-se-á, sob forma mais técnicas, que a relação de significação é apenas *exercida* ou *vivida*, mas não *conhecida*.

as imagens que forma dos objetos também são estruturais e formais. [23]

196 6. **A «vida das imagens».** Ainda aqui se vê como é preciso afastar resolutamente tôda concepção atomística da vida das imagens. Estas não são unidades que se combinassem umas com as outras no seio da consciência ou do cérebro, em virtude de leis mecânicas, que se empobrecessem por falta de uso, ou por atrito, que se fundissem umas nas outras, etc. Poderíamos, assim, prescindir da imaginação, exatamente como com os elementos corticais prescindiríamos da inteligência, e como, com os músculos e os tendões, não teríamos o que fazer da vida! A verdade é que *as transformações a que estão submetidas as imagens manifestam a atividade vital do sujeito* que usa das imagens não como um conservador de museu solícito por conservar inalteradas e intatas, e sem perder nenhuma, tôdas as telas que lhe são confiadas, mas segundo suas necessidades e tendências, e de conformidade com as exigências da lei de economia e de interêsse.

B. Motricidade das imagens

197 O estudo da vida afetiva introduzir-nos-á na consideração dos fenômenos motores, internos e externos. Veremos, com efeito, que todo estado afetivo comporta algum reflexo orgânico. Mas, sem abordarmos esta questão, desde já devemos fazer notar o *caráter motor das representações sensíveis*, percepções e imagens. Êste caráter é expresso por duas leis: lei de difusão e lei da motricidade específica. [24]

1. **Lei de difusão.** Esta lei foi enunciada por BAIN sob esta forma: "Todo fato de consciência determina um movimento, e êste movimento irradia-se em todo o corpo e em cada uma de suas partes" (*Emotions et Volonté,* trad. francesa, página 4). JAMES acrescenta uma *lei de inibição,* que não passa de um corolário da lei de difusão: "As ondas nervosas determinadas pelo fato de consciência podem, às vêzes, interferir com as ondas antigas, interferência que se traduz exteriormente pela inibição de alguns movimentos" (*Précis de Psychologie,*

---

[23] Foi o que pôs bem em luz L. VERLAINE, "Le psychisme et ses degrés chez les animaux" em *Annales de la Société royale zoologique de Belgique,* 1936). O animal, diz êle, reage não a sensações, mas a qualidades formais (*137*).

[24] Cf. WOODWORTH, *Le mouvement,* págs. 268 e segs. W. JAMES, *Précis de Psychologie,* caps. 33, 36 e segs.

pág. 492). A lei da motricidade específica, por sua vez, não passa de uma determinação dessas leis gerais.

198 2. **Lei da motricidade específica.** Esta lei formula-se da maneira seguinte: "Todo conhecimento sensível (percepção ou imagem) tem um efeito motor específico". As provas experimentais são numerosas. Pode-se distribuí-las em dois grupos: o das reações habituais ou instintivas (caso da ação ídeo-motora), e o das realizações imediatas de imagens motoras.

a) *Ação ídeo-motora.* Ouço um tiro, e para logo volvo a cabeça na direção do ruído. Vejo uma mancha em minha roupa, e *incontinenti* obrigo-me a fazê-la desaparecer. Encontro-me com um amigo, e estendo-lhe a mão. Passo por debaixo de uma cerejeira, e meu braço se levanta para colhêr uma cereja. Penso, de repente, que é tempo de fazer uma visita urgente, e eis que já estou de pé para sair. Todos êstes atos são praticados automàticamente como respostas a uma representação. Explicam-se de diferentes maneiras: ora é o *mecanismo do hábito* que funciona, ora é um *instinto* ou uma *inclinação* que entram em jôgo. Mas, em todos os casos, são as representações sensíveis (percepções ou imagens) que servem de estímulos, deflagram o movimento e, em curso de execução, adaptam-no constantemente às diversas situações.

b) *Reprodução imediata das imagens motoras.* A segunda série de fatos concerne a todos os *casos em que uma imagem motora qualquer provoca, senão a execução, ao menos o esbôço do movimento representado.* Pedi a alguém que vos explique o que é uma escada de caracol: êle fará com a mão o gesto de subir em espiral. Os espectadores de uma partida de futebol esboçam todos os gestos dos jogadores. Verificou-se que o pensamento de uma sílaba age sôbre os músculos da fonação: trata-se de movimentos extremamente fracos, mas sucetíveis de ser registrados por um aparelho sensibilíssimo. Sabe-se que muitas vêzes a criança reproduz, à medida que os vê (e não por "instinto de imitação", como com freqüência se diz) os gestos que observa nos outros. No mesmo sentido, conhecem-se os casos de contágio dos bocejos, do riso incontido. Podem-se citar ainda os casos dos anormais, nos quais o estreitamento maior ou menor do campo da consciência faz que o impulso motor da imagem, quase não encontrando mais obstáculos, atue com tôda liberdade e dê lugar a manifestações externas mais ou menos extravagantes. Tal é o caso do homem que fala em voz alta ou que gesticula em plena rua, dirigindo-se a uma testemunha invisível; o do obsesso que sofre de tiques irreprimíveis; o do homem atacado de ecolalia (repe-

tição mecânica das palavras ou da última parte das palavras ouvidas), etc. Inversamente, na apraxia, na afasia motora, na paralisia histérica, a ausência de certas imagens impossibilita a execução dos movimentos correspondentes.[25]

c) *As reações motoras como substitutos das imagens.* Êste caso é a recíproca do que é constituído pela motricidade da imagem: *tôda reação motora ou sensação quinestésica pode servir de substituto a uma imagem.*

Os psicólogos têm insistido especialmente sôbre os efeitos motores das representações sensíveis. Mas podemos perguntar-nos, ao contrário, se as sensações cinestésicas não desempenham seu papel na formação das imagens. DWELSHAUVERS sublinha o fato sob a forma seguinte: deve-se admitir a existência de imagens mentais que são a tradução consciente de atitudes musculares. «Essas atitudes não são percebidas pelo sujeito, mas dão lugar, na consciência dêste, a uma imagem mui diferente daquilo que elas são. Noutros têrmos, sucede ser a seguinte a gênese das nossas imagens mentais: 1.º) Idéia de um movimento a executar. 2.º) Atitude muscular que objetiva essa idéia, essa intenção motora, sem que o sujeito se dê conta de sua reação motora, de sua atitude como tal. 3.º) Imagem provocada na consciência como registro da reação motora e qualitativamente diferente dos próprios elementos da reação» (DWELSHAUVERS, *Les mécanismes subconscientes*, Paris, 1925).

Como explicar êsses fatos? A interpretação corrente (adotada por DWELSHAUVERS) seria que a reação motora *evoca* a imagem. Mas é difícil admitir essa evocação se a reação motora não é consciente. Quando o movimento é consciente, dois casos são possíveis: Primeiro caso: o movimento produz-se ao acaso. Por exemplo, eu traço no ar, com o dedo indicador e de olhos fechados, uma figura qualquer, não prevista; essa figura, enquanto a estou traçando, apreendo-a, de alguma sorte, na ponta do dedo. Não há aí, entretanto, percepção visual, visto que fecho os olhos e a figura não é dada todo inteira simultâneamente. Tudo se reduz, pois, a sensações cinestésicas, mas de tal modo que essas sensações, que tendem a uma forma visual, funcionem como substitutos das impressões visuais.[26]

Segundo caso: o movimento é executado de acôrdo com uma intenção preconcebida. Por exemplo, quero descrever uma escada em caracol, ou descrever um caminho a percorrer pelas ruas da cidade. A função do gesto é então fornecer uma espécie de concreção visual, isto é, dar uma forma sensível (esquemática) a uma noção.

Essa aptidão do movimento para fazer apreender as formas, as posições dos objetos e seu deslocamento no espaço, explica que muitas vêzes, pelo simples efeito da *idéia* de um movimento a produzir, sensações cinestésicas ou reações motoras (movimentos dos globos oculares nas órbitas, gestos ou atitudes musculares às vêzes imper-

---

[25] J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, I, páginas 191-200.

[26] Essas sensações cinestésicas não são sòmente as que são fornecidas pelos elementos musculares da mão, do braço, do ombro interessados pelo traçado do dedo indicador no espaço, mas também (e mesmo sobretudo) as que resultam, por sob as pálpebras fechadas, dos movimentos dos globos oculares seguindo, por assim dizer, o traçado ou o curso do indicador.

ceptìvelmente esboçadas), diferentes das que seriam efetivamente produzidas pelo movimento, se fôsse executado, possam desempenhar o papel de substitutos ou de símbolos das representações imaginadas.[27]

ART. III. *A ASSOCIAÇÃO DAS IDÉIAS*

§ 1. NOÇÕES GERAIS

199 1. **Definição.** Geralmente, define-se a associação das idéias como o fenômeno psicológico pelo qual se estabelecem certas ligações espontâneas entre os estados de consciência, de tal modo que a presença de um, chamado indutor, acarreta de maneira algo automática outro estado de consciência, chamado induzido. Na realidade, *esta definição é antes a fórmula de um problema que o enunciado de um processo psicológico.* Trata-se, com efeito, de saber se os fatos de ligação, que são certos, podem realmente explicar-se pela associação mecânica dos estados de consciência ou das imagens. Tal é a tese associacionista, mas esta tese é das mais discutíveis. Para nada prejulgar, bastaria dizer que a associação das idéias (sendo aqui a palavra "idéias" tomada em sentido muito lato, englobando percepções, imagens representativas, impressões afetivas e idéias pròpriamente ditas) é *o fenômeno pelo qual os estados psíquicos se manifestam espontâneamente à consciência como ligados entre si.*

A espontaneidade é, pois, o caráter da associação e aquilo que a distingue das relações pensadas que estabelecemos ativamente entre imagens ou idéias. Evidentemente, isso não exclui que certos estados associados tenham entre si relações lógicas, mas sòmente que a associação *atual* seja o resultado da consideração refletida e voluntária dessas relações.

200 2. **História do problema da associação.** Repetidas vêzes, em Cosmologia (*I, 213, 342*), e sobretudo em Psicologia, tivemos de criticar as concepções mecanistas e atomistas que tôda uma escola mo-

---

[27] Cf. BURLOUD, *La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, de Messer et de Bühler,* Paris, 1927, pág. 71: "Algo dêsse simbolismo reencontra-se nas representações motoras que acompanham o trabalho de pensar. As representações são tão obscuras, que os sujeitos nem sempre sabem se são imagens ou sensações de movimentos. Idas e vindas do olhar, movimentos de vaivém da cabeça, como à procura de algo; "uma espécie de sensação simbólica de inclinação da cabeça no assentimento"; "uma pressão convulsiva das maxilas ao mesmo tempo que sensações (ou representações) simbólicas, como quando se desvia de alguma coisa a cabeça, na repressão de um pensamento" (...): todos êstes fenômenos misturam-se estreitamente aos processos intelectuais como aos emocionais. As mais das vêzes os sujeitos são incapazes de elucidar se têm consciência de atitudes ou atitudes da consciência" (cf. SARTRE, *L'Imaginaire,* págs. 98-110).

derna, desde HUME, fundou sôbre o fato da associação das idéias. Essas críticas absolutamente não implicam que neguemos a realidade da associação. Esta, aliás, não foi descoberta pelos modernos: no *De Memoria,* ARISTÓTELES já lhe fizera notar o mecanismo (semelhança, contrariedade e contigüidade).[28] HUME não faz senão retomar a enumeração de ARISTÓTELES (*Ensaio sôbre o entendimento humano*, III), salvo que substitui a contigüidade pela causalidade, a qual, aliás, reduzindo-se à sucessão invariável, não passa de uma forma da contigüidade. Esta classificação passou, com diversas variantes, a todos os empiristas inglêses (JAMES e STUART MILL, BAIN, SPENCER) e à maioria dos psicólogos do século XIX. Todavia, os Escoceses (REID, DUGALD-STEWART, HAMILTON) procuraram explicar os fatos de associação não mais pelas afinidades subjetivas dos elementos psíquicos, isto é, pelo puro mecanismo, e sim pelas afinidades objetivas ou afinidades resultantes das relações, essenciais ou acidentais, entre os próprios objetos. Finalmente, em fins do século XIX e princípios do XX, numerosos psicólogos (particularmente RIBOT, HÖFFDING, PAULHAN), convencidos da impotência do associacionismo puro para dar razão da vida psíquica, esforçaram-se por constituir uma psicologia sintética, na qual as leis da associação já não seriam senão um aspecto ou um meio da tendência sintética ou sistemática da consciência. Hoje, a Escola da Forma, e numerosos psicólogos fora dessa Escola, contestam claramente a realidade das pretensas leis da associação das idéias, e esforçam-se por dar uma explicação mais adequada dos fatos de ligação e de organização.

3. **Os diversos problemas.** Por aí se vê que há razão para distinguir vários problemas diferentes. O primeiro concerne ao *valor das leis formuladas pelos associacionistas.* O fato da associação, com efeito, não é necessàriamente solidário dessas leis, que resultam muito mais da interpretação do que da experimentação. O segundo problema consistirá em definir a *natureza do processo de associação* e em determinar se êsse processo é realmente irredutível e constitui uma função original da consciência. Enfim, um terceiro problema seria relativo, não mais às associações de direito, isto é, às possibilidades de associação, porém às *associações de fato,* e visaria a precisar as causas que explicam as associações que se produzem em tal situação psíquica dada.

---

[28] *De Memoria,* c. II, 451, b, págs. 18-20. Cf. SANTO TOMÁS, *In de Memoria et Reminiscentia,* lect. V, n.º 364 (Pirotta): "Similiter etiam quandoque reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cujus memoratur, a qua procedit ad aliam, triplici ratione. Quandoque quidem *ratione similitudinis,* sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. Quandoque vero *ratione contrarietatis,* sicut si aliquis memoretur Hectoris et per hoc occurrit ei Achilles. Quandoque vero *ratione propinquitatis cujuscumque,* sicut cum aliquis memor est patris et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinquitate vel societatis, vel loci, vel temporis, et propter hoc fit reminiscentia, quia motus horum se invicem consequuntur".

§ 2. O ASSOCIACIONISMO

A. Leis da associação

202 1. **Lei de semelhança.** Os objetos que se assemelham estão sujeitos a evocar-se mùtuamente. Por semelhança cumpre entender aqui *relações de similitude quer objetivas* (o fato, por exemplo, de duas pessoas terem caracteres físicos semelhantes: uma "faz pensar" na outra), *quer subjetivas,* isto é, estabelecidas por um sujeito entre objetos diferentes, em razão das impressões semelhantes que produzem (caso das "sinestesias": audição colorida, ou, inversamente, côres sonoras).

A fórmula dessas sinestesias ou sinopsias foi dado por BEAUDELAIRE (*Les Fleurs du Mal,* sonêto das «Correspondências»:

Comme de longs échos qui de loin se confondent
En une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. *

Sabe-se que DEBUSSY (*Prelúdios,* I, n.º 4) tentou realizar, mediante harmonias e timbres, essa correspondência. No mesmo sentido é bem conhecido o Sonêto das vogais, de RIMBAUD:

A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,
Je dirai quelque jour vos naissances latentes... **

Êsses fenômenos de sinestesias têm recebido explicações bastante diversas. A mais conhecida é a que atribui a correspondência ao fato de as côres e sons, por exemplo, determinarem um estado emocional comum. Por intermédio dêsse estado é que se faria a associação (cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale,* págs. 141-144).

2. **Lei de contraste.** Duas representações contrastantes têm tendência a evocar-se mùtuamente. *Pensamos naturalmente por antíteses* (grande e pequeno, branco e prêto, generoso e avarento, fraco e forte, claro e escuro, rico e pobre, etc.). A razão dêsse processo parece ser que, pràticamente, conhecemos menos as coisas em si mesmas do que por oposição aos seus contrários.

---

* Quais longos ecos que de longe se confundem
Em tenebrosa e profunda unidade,
Vasta como a noite e como a claridade,
Os perfumes, as côres e os sons se respondem.

** A prêto, E branco, I vermelho, U verde, O azul, vogais,
Algum dia direi vossas origens latentes...

203 3. **Lei de contigüidade.** Duas ou várias representações têm tendência a evocar-se mùtuamente, quando foram contíguas, isto é, simultâneas ou em sucessão imediata. Tais são *as associações inúmeras entre sinais naturais ou convencionais e coisas significadas* (lágrimas-dor, fumaça-fogo, seta-direção, anzol-peixe, têrmos-sentido das palavras, etc.).

A mesma lei de contigüidade explica que sejam evocadas por uma imagem as *circunstâncias da experêincia original:* o encontro de um companheiro de férias faz surgirem as imagens relativas aos passeios comuns, etc. É por isto que HAMILTON chama a essa lei *lei de redintegração,* sito é, lei que tem a propriedade de reconstituir o todo a partir de um dos elementos. A recitação de memória está, em grande parte, fundada nisso.

B. **Redução**

204 Essas três leis, segundo a teoria associacionista, podem ser reduzidas a duas, que seriam irredutíveis, a saber: as leis de associação por semelhança e por contigüidade. Esta redução é indiscutível. Mas pode e deve ser levada mais avante, pois os próprios princípios do associocionismo obrigam a reduzir a semelhança à contigüidade, e esta à inércia, que é característica da matéria *(I, 389).*

1. **Redução do contraste à semelhança.** O contraste reduz-se à semelhança, visto não poder haver contraste (ou contrariedade) senão entre objetos da mesma espécie *(I, 52): perceber um contraste é, portanto, perceber uma semelhança.* Há constraste entre branco e prêto, entre redondo e quadrado, mas não entre branco e quadrado, nem entre prêto e avarento.

2. **Redução da semelhança à contigüidade.** Os associacionistas (BAIN, *Sens et intelligence,* págs. 522-528) não querem admitir essa redução. Mas tudo o que êles contra ela opõem vem só dos empréstimos que sub-reptìciamente fazem a concepções totalmente diferentes da sua. Se se eliminam os fatôres intelectuais e voluntários, como o faz a hipótese associacionista, que, explicando a inteligência pela associação, evidentemente não pode recorrer à inteligência para dar conta da associação, a semelhança reduz-se rigorosamente à contigüidade. Com efeito, a semelhança é uma relação sòmente acessível à mente que compara e que julga. Elementos, como as imagens-átomos dos associacionistas, são absolutamente incapazes de dominar o conjunto que compõem, para dêle deduzir semelhanças. Entre as coisas só funciona a contigüidade mecânica, e,

para as imagens, assemelhar-se nada mais é que entrar de alguma maneira em contato.

Tudo isso, aliás, foi comprovado experimentalmente. FOUCAULT ("L' association par ressemblance", *in Année psychologique*, t. X, págs. 338 e segs.) demonstrou que, *por si mesma e fora de um juízo, a semelhança não tem nenhum valor associativo*, o que equivale a dizer que a associação por semelhança só pode realizar-se em virtude de um têrmo intermediário (conceito) que convenha a cada uma das imagens.

KÖHLER (*Gestalt Psychology*, págs. 216-220) cita numerosas experiências no mesmo sentido que as de FOUCAULT. E mostra igualmente que as experiências de EBBINGHAUS por meio de sílabas carentes de sentido foram mal interpretadas. EBBINGHAUS pronunciava diante de um sujeito sílabas que não tinham sentido algum, a pedia-lhe repeti-las logo após; tendo verificado que, as mais das vêzes, as sílabas repetidas eram as que tinham uma ou várias letras comuns, daí concluía pela eficácia da semelhança para a associação. Na realidade, os sujeitos associavam as sílabas, não recebendo-as passivamente (como teria sido necessário), mas *esforçando-se por aprendê-las, isto é, por agrupá-las*. Era, portanto, a atividade mental, e não a semelhança por si mesma, que estava no princípio da associação. Aliás, a experiência inversa é corrente: sabe-se que mais fàcilmente se associam as palavras que têm sentido do que as que o não têm.

A associação por semelhança é, pois, um processo intelectual, exatamente como as associações de contrário a contrário (contraste), de meio a fim, de causa a efeito, de parte a todo, etc. Por conseqüência, se se suprime a ação dos fatôres intelectuais, já não há outro modo de associação possível a não ser o contato ou a contigüidade.

Isto equivale a dizer que os animais não podem associar de outra maneira. O «critério» da consciência sensível é essencialmente o do contato, e seu «juízo» é um juízo de proximidade ou de afastamento. SANTO TOMÁS (*In De anima*, III, lect. XII, ns. 768 e 773) compara o *sensus communis (64)* a um centro aonde vão ter todos os raios.

205 3. **Redução da contigüidade à inércia.** Finalmente *o associacionismo reduz tôdas as combnaições psicológicas à simples lei da inércia.* O que é perfeitamente lógico, porque, se tudo se reduz a imagens e a combinações de imagens, e se as imagens são coisas sensíveis, a causa primeira da associação não poderá ser nenhuma outra coisa senão o princípio mecânico da inércia. Com efeito, como explicar que as imagens nasçam, desapareçam e tornem a nascer? Não há, nelas sòmente, com que explicar êsse movimento, tampouco como se pode explicar o vaivém das bolas no bilhar pelas próprias bolas. Se as imagens são evocadas e recalcadas, isto só pode suceder por um impulso exterior, que introduz movimento e mudança nos

conteúdos psíquicos. Um choque faz aparecer uma imagem e logo outras, por transmissão do movimento inicial; outro choque fá-las desaparecer.

C. Discussão

206 1. **Materialização da consciência.** Já agora, claramente se vê que *a consciência, para o associacionismo, nada mais é que o mundo das coisas.* Em tal universo, só são possíveis relações de contigüidade entre objetos cujas relações, regidas pela lei de inércia, são puramente exteriores. É exatamente o ponto-de-vista cartesiano que os associacionistas retomam aqui, salvo que DESCARTES invocava especialmente a contigüidade das impressões cerebrais ou das marcas deixadas pelos objetos,[29] ao passo que HUME recorre à contigüidade entre os próprios objetos. Mas, no século XIX, a contigüidade das impressões cerebrais servirá novamente, entre os associacionistas, de explicação fisiológica dos fatos de associação.

Em sua forma mais simples, a teoria das marcas consiste em supor que a excitação complexa que chega ao córtex tem tendência a se *difundir* nêle. Esta difusão encontra uma resistência variável segundo os elementos que ela atinge, e que se torna mínima do lado dos elementos nervosos que funcionam no próprio momento ou acabam de funcionar. Êsses elementos nervosos drenam a excitação. A repetição dêste processo tem como resultado formar vias nervosas, que canalizarão a excitação e a impedirão cada vez mais de difundir-se.

207 2. **Mecanismo e materialismo.** E' claro que *essa concepção é de natureza filosófica e, implìcitamente ao menos, está na dependência do materialismo mais radical.* Na medida em que um espiritualismo pretenda sobreviver a uma teoria dêsse gênero, não há outro recurso senão fazer as idéias, só por si, construírem um universo paralelo ao universo das imagens.

---

29 Cf. *Passions de l'âme*, 1.ª parte, c. XLII: "Assim, quando a alma quer lembrar-se de alguma coisa, essa vontade faz que a glândula, inclinando-se sucessivamente para diversos lados, impila os espíritos para diversos pontos do cérebro, até que encontrem aquêle onde estão os traços que nêle deixou o objeto de que a pessoa quer lembrar-se: porquanto êsses vestígios não são outra coisa senão que os poros do cérebro, por onde anteriormente os espíritos passaram por causa da presença dêsse objeto, adquiriram por isso maior facilidade que os outros para serem de nôvo abertos da mesma maneira pelos espíritos que vêm para êles, de sorte que êsses espíritos, encontrando êsses poros, entram nêles mais fàcilmente do que nos outros, por meio do que excitam um movimento particular na glândula, movimento que representa à alma o mesmo objeto e lhe faz conhecer que é aquêle do qual ela queria lembrar-se". Sôbre o mesmo assunto, ver também a carta a Mesland, 2 de maio de 1644 (Adam et Tannery, IV, 114), e a carta a Arnauld, 29 de julho de 1648 (AT, V, 220).

O problema, especìficamente cartesiano, constituirá então em achar um ligame ou passagem entre o mundo da extensão e o mundo do pensamento, isto é, em têrmos psicológicos, entre as idéias e as imagens. Reencontraremos êste problema ao estudarmos a vida intelectual. Quanto à solução associacionista, tem ela consistido em suprimir um dos dois têrmos, fazendo da consciência um epifenômeno (*13*), o que, com bastante lógica, equivalia a optar-se pelo materialismo declarado.

3. **Dificuldades intrínsecas do associacionismo.** Atendo-se ao tema central do associacionismo, pode-se demonstrar que essa teoria topa com insuperáveis dificuldades. Observa-se, com efeito, que, *se tudo se reduzisse à lei de inércia, teríamos sempre as mesmas associações, porque a inércia exclui o nôvo*; ela é essencialmente a lei do mesmo. Ora, a consciência, pelo contrário, aparece-nos como instrumento de escolha, de novidade e de invenção, o que equivale a dizer que se trata de uma verdadeira espontaneidade (precisamente o contrário da inércia). Ademais, *a contigüidade permite ir seja lá em que sentido fôr:* se o início de um verso evoca seu fim, êste deveria evocar o comêço, o que não sucede. A isso respondem os associacionistas que o hábito não é mais reversível. Com o que estamos de acôrdo. Mas, justamente, o hábito, como se viu (*69*), não é redutível à inércia. Doutra parte, como com razão o faz observar KÖHLER (*Gestalt Psychology*, pág. 215), a associação por simples contigüidade é algo de estranho, absolutamente sem equivalente na natureza, onde os fenômenos são ligados entre si não simplesmente em razão de seu contato ou de sua coincidência, mas em razão das suas propriedades. Enfim, a semelhança e a contigüidade dos elementos estão tão longe de poder constituir totalidades, que, sem a percepção do todo, não teríamos nenhuma possibilidade de notá-los; *os elementos não formariam parte do mesmo mundo, e entre êles não haveria nem semelhança nem contigüidade.*

Foi por ter em conta esta grave objeção que o associacionismo propôs substitutir a explicação fisiológica da associação pelas pistas ou vias nervosas, adaptada à pura contigüidade, por um esquema que leva em conta a *qualidade* ou *natureza* das excitações. Em lugar do conjunto homogêneo e indiferente que antes se admitia, imaginou-se outro, heterogêneo, cujos elementos têm seu modo ou ritmo próprio de funcionamento, suscetível de variar dentro de certos limites. Dêste ponto-de-vista, a associação resultaria de uma espécie de sintonização ou de acôrdo dêsses diferentes modos ou ritmos, e poderia ser comparada ao fenômeno físico da ressonância. Mas é evidente que aí só se trata de uma complicação que em nada modifica o regime mecânico da associação. Ora, o que está em questão é êsse próprio regime, e não uma ou outra das suas modalidades.

D. Teoria escocesa

208 1. **As relações objetivas.** Mesmo admitindo a realidade dos fatos de associação, HAMILTON e DUGALD-STEWART intentaram procurar a explicação dêsses fatos não mais em leis que regessem imediatamente as representações, porém nas relações objetivas das próprias coisas.

Essas relações podem ser ou *essenciais* (relações de causa a efeito, de princípio a conseqüência, de meio a fim, etc.), ou *acidentais* (relações de sinal a coisa significada, de semelhança e de contraste, de simultaneidade temporal ou de sucessão, de contigüidade espacial, etc.). Donde duas formas de associações: as *associações essenciais ou lógicas,* que fundamentam os raciocínios, argumentos ou inferências imediatas, e as *associações acidentais,* que dependem de circunstâncias contingentes.

A lei geral de tôdas essas associações seria a seguinte: todo estado de consciência é suscetível de evocar qualquer outro estado de consciência com o qual tenha relações.

209 2. **Discussão**

a) Princípios subjetivos e princípios objetivos. Costumam os associacionistas objetar à teoria escocesa que ela confunde os princípios objetivos e lógicos de ligação com os princípios subjetivos de associação, que são os únicos que têm valor e que não são necessàriamente racionais. Mas esta objeção não passa de uma petição de princípio, pois supõe que as imagens se associam mecânicamente, que é justamente o que está em questão. Em realidade, *trata-se de saber se não são relações objetivas, racionais ou não, que fundam a ligação das imagens na consciência.* É o que afirma a Escola escocesa, e, ao que parece, com justa razão, porquanto, se as imagens são associadas na consciência, mister se faz que, de uma maneira ou de outra, suas relações hajam sido percebidas e compreendidas.

b) A teoria escocesa reduz-se ao mecanismo. A observação que antecede só concerne à *formação* das ligações, e implìcitamente admite que, uma vez formadas, em razão de relações objetivamente dadas, elas funcionam automàticamente e determinam a evocação mútua das imagens, que é a tese essencial do associacionismo.

De fato, a distinção das associações em essenciais e acidentais não faz senão paliar a dificuldade. Com efeito, *as associações essenciais nada mais são do que a forma da ativida-*

de racional e lógica, e só impròpriamente são associações. O automatismo, que parece caracterizar a associação tal como a admitem os Escoceses, nela não se acha, mas, ao contrário, o que se encontra, e no mais alto grau, é essa espontaneidade intelectual que é o sinal do espírito e da liberdade. De modo que não restam, como associações autênticas, senão aquelas a que os Escoceses chamam acidentais. E, para explicá-las, a Escola escocesa não tem outro recurso senão voltar às leis do associacionismo, visto que falar de "relações" (ainda que fôsse de relações objetivas) equivale, como se viu, no domínio do acidental e do contingente, a falar de contigüidade e de contato. No fundo, e apesar das aparências, *a teoria escosesa não passa de uma forma bastarda do associacionismo mecanista.*

A tese desenvolvida por PAULHAN, em sua obra sôbre a *atividade mental*, topa com a mesma objeção. PAULHAN, com efeito, acha que se poderiam manter as associações por semelhança e contraste, com a condição de se admitir a realidade de uma *função de síntese*, capaz de perceber as diferenças e as semelhanças, que são relações e não coisas. «Esta harmonia viva», escreve êle, «esta sistematização sempre em obra, esta direção geral que determina a evolução e a dissolução, êste pôr em atividade fenômenos psíquicos mais ou menos complexos, é a própria mente» (pág. 455). Assim é que, segundo PAULHAN, o movimento das leis da associação das imagens estaria subordinado a duas leis gerais da atividade psíquica. *Lei da associação sistemática:* «Todo fato psíquico tende a associar-se e a provocar os fatos psíquicos que com êle podem harmonizar-se [...], que com êle podem formar um sistema». *Lei de inibição ou de sustação* (pág. 220): «Todo fenômeno psíquico tende a impedir que se produzam, a impedir que se desenvolvam, ou a fazer desaparecerem os fenômenos psíquicos que com êle não podem unir-se segundo a lei de associação sistemática, isto é, que não podem unir-se a êle para um fim comum». Na medida em que se trata de atividade racional, pode-se assim explicar a *formação* ou a *dissociação* das associações. Porém, uma vez formadas estas, resta explicar-lhes o funcionamento. Será preciso ou recorrer ainda às leis enunciadas por PAULHAN, e, neste caso, tudo se reduz à atividade mental voluntária, isto é, não há associação pròpriamente dita, ou então abandonar as associações ao puro mecanismo das imagens. Parece que PAULHAN não escolheu entre essas duas concepções, mas que o associacionismo que defende em seu sistema orienta-o para uma teoria mecânica do espírito. (Cf. pág. 220: «Essa lei [...] exprime o resultado dessa luta pela existência, incessante e encarniçada, de que o espírito é teatro e os sistemas psíquicos são os atores».)

Outro tanto haveria que dizer de tôdas as tentativas de Psicologia sintética que foram feitas desde RIBOT. Advertidos do fracasso do atomismo associacionista, alguns psicólogos (RIBOT, PAULHAN, BINET, MEYERSON, JAMES, DELACROIX, SPAIER, etc.) acreditaram poder corrigir ou emendar o associacionismo juntando aos elementos psíquicos um princípio de síntese, espírito, pensamento, consciência, etc. O problema era então explicar a relação de duas séries, uma sujeita ao mecanismo, e outra exterior a êle. É o problema da alma e do corpo que reaparece em têrmos cartesianos

(extensão e pensamento sem comunicação possível), e cuja solução é aqui tão pouco concebível como no cartesianismo, onde se tratava de compreender como podia o puro pensamento dirigir os espíritos animais.

§ 3. NATUREZA DO PROCESSO DE ASSOCIAÇÃO

A. Organização e sistematização

210 Tudo o que vimos de dizer demonstra, à evidência, que do que já agora se trata não é de tal ou qual forma de associacionismo, mas sim do próprio associacionismo. Com efeito, *esta concepção, ao supor "elementos" psíquicos, imagens-átomos, isto é, coisas na consciência, é necessàriamente mecanista.* Se, pois, o mecanismo não tem lugar na consciência, cumpre renunciar ao associacionismo. [30]

Não se trata, aliás, de voltar às "associações essenciais" dos Escoceses. Elas estão fora de questão, por não serem associações. Nem tôda ligação é associação, mas sòmente aquelas que são acidentais, isto é, que formam todos acidentais *(I, 57)*, compostos de elementos simultâneos ou imediatamente sucessivos. Como explicar os fatos, tão numerosos, de apresentação global e sintética à consciência, ao apêlo de uma parte do complexo? Vamos ver que aqui tudo se explica, com exclusão de todo encadeamente mecanista de imagens, pelas mesmas leis de organização e de sistematização que vimos atuando na percepção, e que reencontraremos na memória, isto é, pelo *dinamismo* interno das formas e estruturas.

211 1. **A organização.** A organização é a própria forma da percepção, que vai espontâneamente às formas e às estruturas e subordina a estas a apreensão dos elementos, de tal sorte que tôda percepção distinta de elementos implica referência dêsses elementos às formas e às estruturas nas quais êles são suscetíveis de inserir-se, o que equivale a dizer que, por uma apreensão espontânea, *é o todo que é apreendido na parte,* e as propriedades ou a função dos elementos é que são apreendidas no todo. Não temos por que insistir sôbre êsse caráter de nossa atividade perceptiva, que ficou bastante estabelecido em nosso estudo da percepção e de suas leis, senão que só devemos sublinhar as conseqüências que daí resultam sob o ponto-de-vista da associação.

a) Tôda imagem já é organização. A primeira conseqüência é que *tôda imagem que provém da percepção (171)*

---

[30] Cf. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, págs. 556-571, 586-589.

ja é, *como tal, um todo orgânico.* Não se formam sínteses com imagens-átomos, como em vão pretendem os teóricos da "psicologia sintética", visto que as imagens estão necessàriamente ligadas a formas e a estruturas.[31] Por essa razão, *tôda apresentação imaginária de um elemento ou de uma parte de um todo qualquer* (simultâneo ou sucessivo) *implicará a representação imaginária da estrutura ou do todo com o qual a imagem forma corpo.* É o que em têrmos associacionistas expressa a lei de reintegração de HAMILTON: "Quando duas ou várias idéias fizeram parte do mesmo ato integral de conhecimento, cada uma delas sugere naturalmente as outras". Em realidade, não há "evocação" de umas imagens por outras, mas sim captação do todo no elemento, do conjunto na parte, conformemente aos processos de segregação e de integração. Não são, pois, mais as imagens que se determinam mùtuamente, por um jôgo mecânico, mas sòmente a percepção ou a imaginação que se exercem segundo suas próprias exigências, conformes às exigências do real, que é feito de sistemas, de estruturas e de formas, e não de coisas independentes e de unidades discretas.

212 b) *As estruturas precedem os elementos como tais.* Sucede, pois, exatamente o inverso daquilo que o associacionismo supõe, e isso vale tanto para a imaginação como para a percepção (*144-145*). Sabe-se, com efeito, que todo esfôrço de evocação apóia-se na representação (clara ou confusa) de uma forma ou de um todo; do mesmo modo que o ato de aprender de cor (e de recitar de cor) consiste em formar o que BERGSON denominou "esquemas dinâmicos" (*Energie spirituelle*, página 172), isto é, estruturas. Dêste ponto-de-vista, o verso é especialmente favorecido, em razão das qualidades motoras de sua forma: saber versos de cor é muito mais ter a imagem do movimento e do ritmo dêles do que das palavras de que são feitos. Notemos, ainda, com KÖHLER (*Gestalt Psychology*, Londres, 1930, págs. 210-212), que uma figura deixa de ser reconhecida desde que os estímulos (isto é, os elementos), embora permanecendo rigorosamente os mesmos, mudam em sua disposição relativa; e, inversamente, que uma figura é reconhecida sem

---

[31] HÖFFDING (*Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, pág. 164), quis distinguir *imagens implicadas*, isto é, ligadas a uma sensação e formando corpo com ela, e *imagens livres*, ou desligadas do todo de que originàriamente faziam parte. Mas essa distinção não parece ter alcance experimental. Tôda imagem está implicada numa estrutura, real ou fictícia. A imagem livre de HÖFFDING e da psicologia sintética nada mais é do que a sensação pura do atomismo psicológico. É um limite ou uma abstração, tomada arbitràriamente por uma coisa ou forma.

dificuldade desde que sua estrutura não tenha mudado, a despeito das modificações profundas introduzidas nos elementos.

Podemos comparar com um exemplo clássico as duas interpretações. Procuro um nome esquecido. A interpretação associacionista do processo de evocação consiste em dizer que «a associação propõe tôda, uma série de nomes que meu pensamento eliminará se forem falsos, para só adotar o verdadeiro». Mas, por um lado, como poderei reconhecer o verdadeiro, a não ser que já o conheça? Doutra parte, essa «associação que propõe» é uma estranha máquina, que parece funcionar sòzinha e, o que mais é, em sentido determinado! Tudo isso é arbitrário e só repousa numa ficção. Na realidade, o *esfôrço* da consciência visa a preencher a forma (verbal, visual ou motora, pouco importa) onde se insere o nome esquecido, e procede a *ensaios diversos, que são todos guiados pela imagem mais ou menos precisa da estrutura do nome.* Isso equivale a dizer que o nome é ao mesmo tempo conhecido de antemão (por sua forma ou estrutura), do contrário como seria reconhecido? —, e esquecido realmente quanto ao conteúdo elementar. Compreende-se também por que multíssimas vêzes o nome finalmente reencontrado está mais ou menos gravemente alterado em seus elementos: uma mesma estrutura é compatível com certa variedade de elementos.

213 2. **A sistematização.** A sistematização é a fonte da maior parte das associações novas, que são frutos de uma invenção. A organização, com efeito, concerne aos objetos como estruturas e como todos, e *a sistematização é relativa às relações entre objetos e à unidade funcional dos conjuntos.* Não nos referimos aqui aos sistemas lógicos, porquanto vimos que não proporcinam associações pròpriamente ditas, mas sim as relações acidentais estabelecidas ativamente pelo espírito entre objetos diferentes. A espontaneidade do espírito manifesta-se ao mais alto ponto nessas aproximações, nessas invenções de símbolos, nesses arranjos de formas que constituem o domínio específico dar artes e são próprias da imaginação criadora. Errados não andaram os associanistas estendendo até aí o campo da associação, visto que as artes e as ciências são tributárias dela. O êrro dêles foi quererem explicar mecânicamente essa exploração espontânea das semelhanças e dos contrastes. O que aqui se trata, aplicado ao mundo das formas e das qualidades, é do poder de sistematização do espírito.

Por si mesmo se compreende que, *nos animais, a associação só depende da organização, pois a sistematização é pròpriamente humana.* Porém, tampouco como no homem, não se tem de supor no animal o jôgo mecânico das «leis de associação das imagens». Elas aí já não seriam inteligíveis. Vimos *(195)* que *os animais, como o homem, lidam com objetos.* Seu universo, como o nosso, é antes de tudo um universo de coisas e de formas. Sua percepção, como o mostra a lei de constância relativa, é portanto uma percepção de formas e de todos. (Cf. as numerosas experiências concernentes à memória, motora ou visual, nos animais: experiências de THORNDIKE

por meio de labirintos e de caixas com armadilhas; de LUBBOCK com o cão Van; de PORTER com pardais (colocados diante de dez recipientes semelhantes, dos quais só um contém alimentos); de PIÉRON sôbre os moluscos, etc. Ver PIÉRON, *L'évolution de la mémoire*, Paris, 1910). Por conseqüência, a associação não é, nem nêles nem no homem, mútua evocação mecânica de imagens-átomos, mas sim percepção imaginária do todo complexo no elemento. A vista do pau não evoca, no cão, a imagem desagradável de pancadas no seu lombo, senão que forma uma só imagem com tais pancadas. Por outras palavras, o processo não é: pau = pancadas no lombo, e sim pau-pancadas-no-lombo, que compõe um só todo.

214 B. **Fatôres de contigüidade e de semelhança**

A recusa da teoria associacionista evidentemente não significa que se exclua a associação, que é um fato. Tratava-se de mostrar que as leis mais gerais do processo associativo, tais como acabamos de defini-las, nada têm de mecânico e não fazem senão traduzir o dinamismo de uma consciência cujas tendências ou intenções vão espontâneamente a objetos, isto é, a estruturas e a todos. É o que vai permitir-nos dar seu justo valor aos fatôres de contigüidade e de semelhança, já agora desvencilhados do caráter mecânico que lhes conferiam as teorias associacionistas.

1. **Contigüidade.** O funcionamento da lei de organização, na fixação dos grupos associativos, depende certamente do fator da contigüidade, visto que os todos são conjuntos, simultâneos ou sucessivos, cujos elementos, por definição, são dados em séries especiais ou temporais. Todavia, *a organização supõe também como condição essencial que as conexões assim percebidas formem verdadeiras sínteses e todos orgânicos.* Foi o que não compreenderam os associacionistas, e é o que restabelece, de encontro à concepção mecanística dêles, o papel ativo da consciência.

2. **Semelhança.** A semelhança (ou analogia) é o fator que realiza a sistematização e explica a constituição espontânea ou a invenção refletida daquilo a que se poderia chamar os *"todos lógicos"*, por oposição aos todos concretos formados pela ação da lei de organização. Sem dúvida, trata-se, aqui, igualmente de estruturas concretas, porém cujas formas resultam, não mais simplesmente das coincidências espácio-temporais, e sim da *percepção de relações abstratas.*

Aí ainda, o associacionismo falseava o mecanismo da semelhança, conferindo-lhe caráter puramente mecânico. Na realidade, seu mecanismo, que é certo, e de papel imenso, põe em movimento a mesma atividade do espírito da qual depende, em nível superior, a formação dos gêneros e das espécies.

Se se trata de explicar como se forma *tais sistemas associativos*, entre a massa das sistematizações possíveis, e como são evocados de fato *tais ou tais grupos associativos*, é aos *fatôres subjetivos* que convirá recorrer, isto é, às circunstâncias concretas da atividade individual e ao jôgo da lei de interêsse. Quanto às *circunstâncias*, P. JANET afirma (*L'automatisme psychologique*, págs. 20 e segs.) que «os estados de consciência passada se reproduzem de fato na medida em que essa tendência à revivescência se compõe com as tendências que correspondem aos estados de consciência do momento». A própria *lei de interêsse* não é senão uma precisão da lei precedente, e recebe numerosas aplicações. De uma parte, com efeito, os tipos de imaginação *(171)* fornecerão outros tantos tipos de sistematização. Doutra parte, as tendências habituais ou instintivas, as necessidades, a direção presente do interêsse, as impressões afetivas, tudo isso orienta as sistematizações, não raro mesmo sem que disso tomemos nitidamente consciência, e contribui para nos levar a tecer, na massa dos objetos familiares, rêdes de ligações mais ou menos complexas e extensas, que de maneira mais ou menos precisa definirão as vias habituais da imaginação e a forma geral da nossa consciência.

ART. IV. *CRIAÇÃO IMAGINATIVA*

215 O estudo da associação levou-nos até o ponto em que, sob o nome de sistematização, encontramos uma das formas do que se chama *imaginação criadora*, que é o instrumento da inversão e do descobrimento. Essa função criadora ou inventora da imaginação é que temos agora de estudar, para lhe definir a natureza e as condições de exercício.[32]

§ 1. NATUREZA DA IMAGINAÇÃO CRIADORA

1. **Reprodução e criação.** A distinção clássica entre imaginação reprodutora e imaginação criadora aparecerá justificada se se tomar cuidado de precisar o sentido dos têrmos "reprodução" e "criação". Não devem ser tomados estritamente nem um nem outro. Porquanto, de uma parte, como se viu (*196*), a imaginação nunca se limita a reproduzir passivamente as imagens; *imaginar é sempre construir, compor e produzir coisa nova;* e, de outra parte, *a imaginação, se produz algo nôvo, pròpriamente falando não cria nada,* pois tôdas as suas produções são feitas com materiais fornecidos pela percepção. Limita-se essencialmente a formar sínteses novas. Ela é *obreira de formas inéditas.*

Diremos, pois, que a imaginação reprodutora é aquela que só visa a representar o real, ao passo que a imaginação criadora é a que emprega as imagens provenientes de nossa experiência sensível, para com elas formar sínteses novas e originais.

[32] Cf. J. SEGOND, *Traité d'Esthétiques*, Paris, 1947, págs. 33-62.

216 2. **Imaginação e invenção.** Não há razão para reduzir tôda invenção a uma combinação ou sistematização de *imagens,* porque existem invenções puramente lógicas e racionais. Os sistemas filosóficos, em particular, são outros tantos tipos de construções inteligíveis, que às vêzes podem dever muito à imaginação, mas que, como tais, não são de ordem imaginativa. Todavia, é antes às criações imaginativas que correntemente se reserva o nome de invenções. Estas criações podem concernir quer ao domínio das artes, quer ao das ciências, quer ao da vida prática.

A vida artística é o domínio por excelência da criação imaginativa, das sínteses estéticas ou combinações de formas, de côres, de sons, etc., em que se desenvolvem a inspiração e o gênio pessoais do artista. A *vida científica* é, em grande parte, questão de imaginação poderosa, já que se trata de formar hipóteses, de inventar experimentações e construir teorias que são essencialmente obras de imaginação.[33] Enfim, na *vida prática,* não cessa a imaginação de formar novas sínteses, seja para a antecipação do futuro, tal como se quereria fazê-lo ou tal como se deve prevê-lo, seja para a solução dos múltiplos proplemas que a vida cada dia suscita. Os progressos da técnica são pròpriamente, em tôdas as ordens, produtos da imaginação criadora.

Nesses diversos domínios, a invenção depende menos estritamente, e às vêzes mesmo absolutamente não depende, dos fatôres lógicos que regem a invenção racional. É por isto que as mesmas razões que nos faziam excluir da associação as organizações puramente racionais (*209*) levam-nos aqui a reservar o nome de invenção às criações da imaginação.

§ 2. FATÔRES DA INVENÇÃO

Podem-se distinguir três ordens de fatôres: os fatôres fisiológicos, psicológicos e sociais.

A. Fatôres fisiológicos

217 1. **O estado cerebral e o temperamento**

a) Papel do cérebro. Já que a invenção depende da imaginação, claro é que tudo o que favorecer a atividade imagina-

---

33 A matematização das ciências físico-químicas (*I*, 190-192) parece afastá-las das vias da imaginação. Mas, de uma parte, as origens do saber positivo (observacão, experimentação, hipóteses) são imensamente devedoras à imaginação; e, doutra parte, mesmo em suas formas matemáticas mais elaboradas, a ciência usa de uma simbólica (éter, corrente elétrica, emissão, ondulação, etc.) de natureza nitidamente imaginativa.

tiva poderá, do mesmo passo, favorecer a invenção. Por outra parte, sabemos (*188*) que há que considerar o cérebro como o órgão da imaginação. Isso explica que certas toxinas ou drogas (ópio, álcool, café, etc.), produzam uma superexcitação cerebral que pareceria favorecer as criações da imaginação.[34] Em realidade, *não parece que a ação dessas drogas tenha efeitos verdadeiramente favoráveis sôbre a imaginação.* As extravagâncias das sínteses que provocam, como o estado geral de esgotamento que acarretam, constituem o que há de mais oposto à criação, que implica domínio das imagens e lucidez crítica.[35]

Daí por que, ao contrário, a higiene cerebral só pode é exercer influência feliz sôbre a imaginação. O uso de excitantes (álcool, café) sem dúvida é útil em certos casos, com a condição de que seja moderado. Mas *nada vale como o método e a ordem no trabalho, a alternância prudente dos períodos de esfôrço e de relaxe, e a higiene física em geral.* Sabe-se que os momentos de maior frescor (a manhã, os períodos que seguem o repouso) proporcionam uma atividade mais ordenada, menos febril, do que o trabalho noturno e os momentos de estafa. É ilusão preferir, às vêzes, êsses momentos febris. A superexcitação cerebral que nêles se manifesta tem papel meramente acidental na criação imaginativa, e freqüentemente esteriliza-lhe as manifestações. Todos os cimos são calmos, diz GOETHE (*Über allen Gipfeln, ist Ruhe*).

218 *b*) *O temperamento.* Às vêzes também se pretendeu que o poder criador da imaginação estava ligado a certos temperamentos, mormente ao temperamento nervoso, e que êle se encontraria mais amiúde em doentes do que em indivíduos equi-

---

34 O caso de BAUDELAIRE é bem conhecido. Sôbre o de Edgar Poe, Émile LAUVRIÈRE, em dois livros excelentes (*L'étrange vie d'Edgar Poë*, Paris, 1934; *Le génie morbide d'Edgar Poë*, Paris, 1935), projetou viva luz. "Vimos êsse homem", escreve LAUVRIÈRE nesta última obra (pág. 319), "buscar, de sua juventude à sua morte, no orgulho e no êxtase [...] a exaltação suprema de sua pessoa. Do mesmo modo, em seus contos, vemos tôda a sua fantasia, seráficas aparições e quimeras odiosas, procederem dos delirantes exageros de sua natureza doentia; os mêdos, originados numa sensibilidade mórbida, exasperavam-se sob a ação do ópio e do álcool, até as mais horríveis visões de suplícios, de enfermidades e de mortes...".

35 Pode, entretanto, acontecer que essas formas mórbidas da imaginação sirvam, posteriormente, de materiais ao artista. É o que bem mostra LAUVRIÈRE a propósito de POE (*Le génie morbide*, pág. 8): "Poe não escreveu sob a influência direta de seus delírios e da embriaguez, mas a frio, aproveitando as lembranças mais ou menos recentes dêsses estados; bem melhor, tudo o que êle escreveu dêsse modo, posteriormente, muitas e muitas vêzes refundiu-o nas suas últimas edições, de tal modo que se podem e se devem considerar suas obras como o produto lentamente elaborado de inspirações mais ou menos mórbidas, e de uma arte perfeitamente lúcida".

librados. Reconhece-se aqui a teoria (LOMBROSO) que faz do gênio o companheiro da neurose, da histeria ou da loucura.

À primeira vista, a experiência parece confirmar bastante essas observações. Muitos dos grandes criadores, artistas, ou escritores, padeceram de doenças físicas ou de psiconeuroses mais ou menos graves, e alguns parece que carregam, desde o berço, um temperamento psicopático. Tais foram Mozart, Beethoven, Schubert, Chopin, Schumann, Byron, Poe, Baudelaire, Musset, Maupassant, Tolstoi, Rainer-Maria Rilke, Pascal, Comte, Nietzsche, Kierkegaard, etc. Entretanto, aqui, igualmente, é preciso precatar-se do fácil sofisma: *post hoc, ergo propter hoc.* Se é verdade que a doença física e certas anomalias psíquicas, congênitas ou adquiridas, freqüentemente se encontram nos grandes artistas, nem por isso logo se deve concluir que o gênio é produto da doença ou da neurose. Dever-se-á, antes, pensar, ou que *essas enfermidades físicas ou psíquicas resultam do estado de extrema tensão cerebral e da estafa intectual e física* provocadas pela atividade artística ou por ela agravadas, [36] ou então que *certos estados mórbidos, físicos ou psíquicos, criam acidentalmente condições favoráveis à produção artística.* [37]

219 2. **Raça e hereditariedade.** O recurso à raça e à hereditariedade para explicar o poder criador não passa de uma forma da explicação fisiológica. Apenas leva mais adiante, visto que faz intervirem fatôres biológicos.

a) *A raça.* Aplicado à espécie humana, o conceito de raça torna-se muito obscuro. O que é certo, em todo caso, é que *não há raça pura.* Desde seu aparecimento, os homens não cessaram de se misturar. Tudo o que se pode admitir é a existência de certos subgrupos bastante homogêneos que representam "raças estabilizadas" (a "raça" judia, por exemplo), no sentido de que a mistura humana remota a tempos muito antigos. Ora, a experiência parece mostrar que essas raças estabilizadas são as menos aptas à criação imaginativa; ao passo que os agrupamentos humanos saídos de misturas recentes, bem como os indivíduos nascidos de pais provenientes de grupos étnicos diferentes, aparecem como menos perfeitos, menos

---

[36] Êsse caso é freqüentíssimo: Mozart, Beethoven, Schubert, Chopin claramente se incluem nêle. Augusto COMTE assim explicava também, com bastante razão, ao que parece, certos acidentes um pouco humilhantes de sua vida.

[37] Em compensação, haveria que citar os casos, também numerosos, de grandíssimos artistas magnìficamente equilibrados, tais, por exemplo (em domínios mui diferentes), Da Vinci, Bossuet, J. S. Bach, Goethe, Hugo, Renoir, Fauré.

equilibrados, fisicamente menos regulares, não raro marcados com os estigmas da assimetria, porém, em compensação, mais ricos de qualidades excepcionalmente desenvolvidas e, em particular, de aptidões para a invenção.[38]

Importa, aliás, logo acrescentar que *a mistura das raças e dos sangues, se cria condições favoráveis à criação imagnativa, não a produz automática e necessàriamente*, porquanto o fator biológico não é o único que aqui age, nem é mesmo o mais importante. Por outra parte, *a mistura nem sempre é feliz*. Pode, mesmo, ser mui desfavorável, quando as diferenças são excessivas: muitas vêzes, a ruptura de equilíbrio assim produzida redunda em catástrofe.

Desde há algum tempo pôde-se dar um fundamento científico a estas observações, até então muito empíricas. O ponto-de-partida foram as operações de transfusão de sangue de um homem a outro. Verificava-se que essas transfusões acarretavam às vêzes acidentes gravíssimos, cuja causa não se achava nem numa doença que o doador de sangue houvesse transmitido, nem numa falha operatória. Daí se concluiu que não se podia impunemente efetuar uma mistura qualquer de sangues. Depois de profundos estudos, chegou-se a estabelecer que os sangues humanos podiam ser distribuídos em quatro grupos, e que o poder aglutinógeno chega a seu máximo no interior de cada grupo.[39] A partir daí, perguntou-se se cada grupo não poderia, por sua predominância, servir para caracterizar as raças. Os ensaios realizados nesse sentido parece terem aduzido resultados interessantes. Verifica-se, por exemplo, que, nos Australianos e nos Bosquimamos, os grupos sanguíneos O e A compreendem 90% dos indivíduos, isto é, que essas raças são relativamente pouco mescladas e alteradas pelos cruzamentos. Todavia, êste método, quando se desce à minúcia, só conduz a dificuldades insolúveis.

220 b) *A hereditariedade*. A experiência corrente não é a favor da transmissão do poder criador. A multidão comumente desdenha os filhos dos grandes homens. É uma opinião injusta. Mas é verdade que *a transmissão hereditária dos dons artísticos é rara e inconstante*. Sabe-se que os biólogos em geral não admitem a hereditariedade dos caracteres adquiridos *(I, 470)*, isto é, das modificações sobrevindas no curso da vida individual. Essas modificações não se inscreveriam no gérmen. Entretanto, certos fatos parecem estar a favor de uma transmissão hereditária de certas modalidades individuais, e,

---

[38] Cf. Ch. NICOLLE, *Biologie de l'invention*, Paris, 1932, págs. 12-25. Estas observações são exatamente o oposto das teorias de GOBINEAU, segundo as quais a inteligência e o espírito de invenção seriam privilégio das raças arianas e das mais puras destas, isto é, das raças nórdicas. (Compreende-se que GOBINEAU se haja atribuído origem escandinava, e se tenha dado como descendente dos Wikind!). (Cf. seu *Essai sur l'inégalité des races humaines.*)

[39] Cf. P. LESTER, *Les races humaines*, Paris, 1936, pág. 124.

em particular, das *disposições*. Isto bastaria para explicar, nas famílias, os casos de progressão regular, de uma geração a outra, na posse de uma arte determinada. Porém essa própria transmissão das disposições é das mais caprichosas.

B. Fatôres psicológicos

221 1. **Aquisições anteriores.** Os Gregos diziam que as Musas eram "filhas de Memória". É certo, com efeito, que a criação artística, científica e técnica, se supõe dons inatos, possuirá tanto mais recursos, amplitude e variedade quanto mais rico tesouro de observações, de imagens e de noções a imaginação tiver à sua disposição. *A pura memória nunca basta,* visto tratar-se de fazer algo de nôvo e original, e não de repetir o passado. *Porém ela é um auxiliar precioso.*[40] Cumpre, aliás, precatar-se de tomar essa memória sob seu aspecto quantitativo. Muito antes, é de qualidade que se trata, isto é, de um aperfeiçoamento intrínseco das faculdades criadoras, donde resultam presteza, facilidade e segurança na obra de criação.

222 2. **Concentração e inspiração.** Não basta amontoar riquezas; ainda é preciso saber utilizá-las. Para isso, é preciso organizá-las, distribuí-las por grupos hierarquicos, em tôrno de um centro, que é o ponto sôbre o qual se dirige primeiramente a atenção. É isso que explica a *concentração* que caracteriza o inventor e o artista, e que lhe faz referir àquilo que é objeto de sua pesquisa tudo o que adquire de imagens ou de noções. Neste sentido, NEWTON explicava que fizera sua grande descoberta "pensando nela sempre". Daí essa aparência distraída, absorta, tão freqüente nos inventores.

Por efeito dessa concentração e obstinada atenção é que está a imaginação posta nessa espécie de atitude profética ou de espera orientada, altamente favorável à invenção desde que se verifiquem condições externas, e que é a própria forma do que denominamos *inspiração,* estado no qual o inventor vê de repente oferecer-se-lhe, como realizada sem êle, a solução do problema, estético, científico ou técnico, que buscava. Daí o aspecto gratuito da invenção, o sentimento de novidade que a acompanha, o brilho radioso de criação que a circunda. Assim

---

[40] Cf. Ed. LE ROY, *La Pensée intuitive,* II. *Invention et vérification,* Paris, 1930, pág. 33: "(O inventor) esforça-se para reunir provisões, reservas e amontoar materiais ao infinito, mesmo quando ainda não visse para que êsses materiais pudessem servir [...]. A invenção é daquele que, no momento oportuno, dispõe de recursos mais numerosos e variados, mais flexíveis, mais sutis, mais poderosos, mais extraordinários.

se explica que sempre se tenha visto nela como um dom ou uma iluminação, e que muitas vêzes o próprio artista fale de uma verdadeira passividade da recepção da luz. E é também por isto que sempre uma humildade profunda assinala o verdadeiro gênio.

223 3. **Os dons naturais.** A criação imaginativa é, com efeito, realmente um dom, pelas *qualidades inatas* que supõe.[41] Nem o trabalho, nem o método, nem a paciência, nem o acaso, nem a perfeita posse das técnicas bastam para explicar adequadamente a invenção, que traz a marca do gênio. Isso é evidente quando o poder criador se afirma com precocidade prodigiosa, como no caso de MOZART. Mas não é menos certo dos adultos que, sem os dons naturais, jamais excederiam o nível do academismo, em que o ofício mais seguro fracassa na convenção e na imitação estéril, ao passo que o verdadeiro criador faz brilhar, em obras às vêzes imperfeitas quanto à técnica, sua personalidade e seu gênio.[42]

224 4. **O inconsciente.** Compreende-se agora por que a invenção muitas vêzes se acompanha de um assinalado caráter de inconsciência. Como a invenção surge repentinamente diante da consciência clara, parece que seu principal autor seja "o inconsciente". Os exemplos, sôbre êste ponto, abundam na vitória das artes e das ciências.[43] Entretanto, o recurso ao

---

[41] Sôbre êsse ponto, Mozart explica-se bem graciosamente numa carta que HARTMANN cita (*Philosophie de l'Inconscient*, trad. francesa, t. II, pág. 308: "Você me pergunta como trabalho [...]. Quando me sinto bem e estou de bom-humor, ou à noite, quando não posso dormir, os pensamentos vêm-me em grande número e sem o mínimo esfôrço. Donde e como me vêm? Nada sei... Agora, por que é que, durante meu trabalho, tomam minhas obras a forma ou a maneira que caracterizam Mozart e não se parecem com a de nenhum outro? Isso acontece, creia, como acontece que meu nariz é grande e adunco, é o nariz de Mozart, enfim, e não o de outra pessoa. Não viso à originalidade, e ficaria mesmo muito embaraçado em definir a minha maneira. É de todo natural que as pessoas que têm realmente um ar particular pareçam tão diferentes umas das outras exterior como interiormente. O que bem sei, entretanto, é que não me tenho dado um mais do que o outro".

[42] É o caso, por exemplo, de Chopin nos dois concertos para piano e orquestra que, apenas desembarcado em Paris, êle apresentava a KALKBRENNER. Êste pareceu só distinguir nêles os desazos no tratamento da massa orquestral e novidades pianísticas que lhe transtornavam os hábitos.

[43] Cf. o *Eurêka* de ARQUIMEDES, ao descobrir sùbitamente, no banho, a lei do pêso específico dos corpos, ou o "Tudo está descoberto" de Valentim HAÜY, o descobrimento súbito das leis do pêndulo por GALILEU, na catedral de Pisa, a intuição instantânea do vapor como fôrça motriz por D. PAPIN, o descobrimento repentino que H. POINCARÉ fêz das transformações necessárias para definir as funções fucsianas (*Science et Méthode*,

inconsciente pode ser aqui muito equívoco. É claro, com efeito, que um inconsciente que trabalhe só, que resolva problemas complicados e elabore obras-primas, não passa de um "deus ex machina" ou de uma simples metáfora. Em realidade, o inconsciente não *faz* nada. Mas isso não significa que não *seja* nada. Longe disso, porque, ao contrário, *seu papel é tal que sem êle não haveria nem pensamento racional, nem arte, nem técnica.* Para resumir uma questão sôbre a qual teremos que voltar longamente, digamos que a inteligência é suscetível de *habitus* (hábitos intelectuais) que, como tais, são necessàriamente inconscientes, mas que *condicionam* a ação extremamente rápida e segura do pensamento ou da imaginação criadora. É dêsses "habitus" sobretudo que procedem a inspiração e a intuição do gênio. São êles que explicam os casos em que uma invenção se propõe de súbito ao espírito, com a aparência de uma gratuidade maravilhosa. Depois de por longo tempo haver buscado sem encontrar, de repente achamos sem procurar, não porque um trabalho se houvesse efetuado, sem o sabermos, nas profundezas obscuras da consciência, mas por-

---

pág. 51), a espécie de revelação que C. FRANCK tinha dos seus temas, e BARRÈS dizendo: "Eu não faço as coisas, as coisas é que se fazem em mim", etc. Na *Correspondência* de AMPÉRE achamos exemplos assaz numerosos que ilustram perfeitamente o caso precedente. No início de 1802, escrevia a sua mulher, a propósito de uma Memória intitulada *Considerações sôbre a teoria do jôgo* que então estava escrevendo: "Há sete anos havia-me proposto um problema de minha invenção que não tinha podido resolver diretamente, mas do qual por acaso descobrira uma solução cuja justeza eu conhecia sem poder demonstrá-la. Isso voltava-me com freqüência à mente; vinte vêzes procurei sem êxito essa solução direta. Faz alguns dias, minha idéia seguia-me por tôda parte; *afinal, não sei como, acabo de achá-la,* com uma multidão de considerações curiosas e novas sôbre a teoria das probabilidades" (*Journal et Correspondence de André-Marie Ampère, recueillis et publiés par Mme. H. C.,* Paris, 1872, pág. 195). Algumas semanas depois, AMPÈRE escrevia de nôvo a sua espôsa a respeito da mesma Memória: "Merecia que me batesses, por não haver terminado as correções que quero fazer na minha pequena Memória. Novas idéias sôbre essa teoria obrigaram-me a refundi-la tôda [...]. Vou dizer-te a chave do enigma: não só o comêço não está escrito, mas eu nem sabia como demonstrar uma fórmula, de minha invenção, de que precisava para a última conseqüência da minha Memória. *Eu procurava inùtilmente essa demonstração havia vários dias, e isso me desgostava do trabalho: acabo de encontrá-la esta noite, às 2 horas.* Escrevo-te às 9 da manhã, e a obra estará inteiramente pronta ao meio-dia" (*Journal et Correspondence,* página 240).

OZANAM escreve, numa carta em que narra sua estada em Paris com AMPÈRE (*Oeuvres complètes d'Ozanam,* t. X, 7 dez. 1831: "Ampère conhece a história maravilhosamente, e lê com tanto prazer uma dissertação sôbre os hieróglifos como uma memória sôbre física ou história natural. Tudo isso nêle é instintivo. *As descobertas que o levaram à altura em que hoje se encontra vieram-lhe, diz êle, de repente".*

que, dando-se as circunstâncias acidentais da inspiração ou da invenção, o dinamismo intelectual definido pelo *habitus* favorece e determina a intuição ou a descoberta, e lhes confere uma espécie de instantaneidade e de espontaneidade fulgurantes. Por outros têrmos, a inspiração, a invenção e a intuição têm *condições psicológicas inconscientes*, porém elas mesmas não o são nem podem sê-lo.[44]

Embora sob outra forma, foi também pelo inconsciente psíquico de FREUD tentou explicar o gênio. Êste, no seu entender, não passaria de um processo de *sublimação dos instintos*, particularmente da libido, por efeito de transferência inconsciente das energias sexuais, não empregadas ou recalcadas, para fins todo diferentes. Mais adiante, no estudo das inclinações, teremos de voltar à teoria freudiana.

225 5. **Fatôres afetivos.** RIBOT (*L'Imagination créatrice*, págs. 27-30) explica, pela necessidade de criar e pelo interêsse, a ação dos fatôres afetivos na imaginação criadora.

a) *Necessidade de criar.* Tôdas as formas da invenção, afirma RIBOT, implicam elementos afetivos, o primeiro dos quais é a necesidade de criar. Haveria aí *algo de semelhante à atividade institiva*, com seus caracteres de necessidade, de expansão fácil e alegre, de entusiasmo, — e também com suas surpreendentes habilidades, que se manifestam na criação artística necessárias à invenção.

b) *Fator do interêsse.* Tôdas as disposições afetivas, de qualquer natureza que sejam, podem influir na invenção. *A imaginação criadora exerce-se com tanto mais fôrça quanto é ativada por tendências e por necessidades mais poderosas.* Sabe-se que papel pode desempenhar o *instinto de conservação*, individual e específico, na invenção de técnicas úteis. Viu-se mesmo *(I, 149)* que existe uma teoria que pretende ver nas necessidades vitais ou nas necessidades práticas da vida a explicação de gênese das ciências. Isso é verdadeiro, em todo caso, para as técnicas dos ofícios. Menos considerável não é o papel dos interêsses de ordem afetiva, sentimentos, emoções e paixões. O *desejo de glória*, em particular, sempre foi um excitante da imaginação criadora. Mas *os fatôres afetivos contribuem também amiúde para a constituição intrínseca da obra*

---

[44] Cf. A. SPAIER, *La Pensée concrète*, págs. 261-283 e 403-424. A. BURLOUD, *La Pensée conceptuelle*, Paris, 1928, págs. 289-332. S. BARRÈS declarava que "as coisas se faziam nêle sem êle", e os irmãos THARAUD atestam, falando do mesmo BARRÈS, que "tôdas essas venturas de descobrimentos, êsses achados de seu inconsciente (?) ou de seu claro pensamento, iam distribuir-se aqui e acolá nas camisas de côr", que "tudo era recolhido, captado"... (*Mes années chez Barrès*, pág. 110).

de arte. Os Românticos eram de opinião que o artista podia fazer obras-primas com suas emoções. Alguns fizeram-nas com sua cólera (JUVENAL, CHÉNIER), outros com seus sonhos mórbidos, suas neuroses ou sua loucura (BAUDELAIRE, POE, VERLAINE, DOSTOIEWSKI, NIETZSCHE), o que ainda é uma maneira de se libertar dêsses males.

C. Fatôres sociais

226 A imaginação criadora e a invenção são evidentemente condicionadas também, a um tempo em sua especificação e em seu exercício, por fatôres sociais. Certos filósofos partiram mesmo, às vêzes, dessa verificação, para afirmarem que a invenção era todo inteira função do estado social.

1. **Elementos sociológicos.** A sociedade propõe os problemas a resolver, e até o quadro da sua solução.

a) Os problemas a resolver. Muitas vêzes tem-se feito observar que os problemas que a invenção deve resolver dependem estreitamente do estado social, cultural, econômico e científico. No caso que concerne às descobertas científicas, J. PICARD (*L'invention dans les sciences,* págs. 14, 32) acreditou poder enunciar as duas leis seguintes: "Uma descoberta ou uma invenção só pode produzir-se se o estado da ciência o permite". "Uma descoberta ou uma invenção nasce e se desenvolve quase fatalmente se o estado da ciência o permite". A primeira lei enuncia simplesmente que uma descoberta só pode produzir-se se é possível, o que é bastante claro. Não se inventa qualquer coisa em qualquer momento, não sòmente porque faltam as condições materiais da invenção, senão muitas vêzes também, porque a idéia da invenção não pode mesmo apresentar-se. Não se podia inventar a locomoção a vapor no século XIV, nem a lâmpada elétrica no século XVII, nem a telegrafia sem fio em meados do século XIX. *As invenções e descobertas comandam-se umas às outras.* O tempo desempenha aqui papel capital. Em compensação, *há um momento em que elas se tornam, de alguma sorte, necessárias.* Isso sucede quando são dadas tôdas as condições externas de sua realização. A atenção geral dos sábios e dos inventores, às vêzes mesmo de um público muito extenso, é, por essa razão, orientada numa direção em que um ou outro deve finalmente descobrir aquilo que todos andam buscando".[45] A circulação do sangue devia

---

[45] Isso explica os casos assaz freqüentes de descobrimento simultâneo. FERMAT e DESCARTES, por exemplo, descobrem, cada um por seu lado, a geometria analítica, NEWTON e LEIBNIZ o cálculo infinitesimal (*I, 167*).

ser descoberta no início do século XVII, a vacina em fins do século XVIII ou princípios do XIX, a lâmpada incandescente em meados do XIX, etc. Mas absolutamente não era necessário que essas descobertas fôssem feitas por HARVEY, JENNER e EDISON.

Se se trata das *invenções estéticas*, o papel da sociedade é menos evidente. *Nenhuma pressão social*, ao que parece, *poderia explicar as obras-primas da arte*. Se a auscultação mediata não houvesse sido descoberta por LAENNEC, tê-lo-ia sido por outro. Mas, se BEETHOVEN houvesse morrido em criança, quem teria composto as nove Sinfonias? Entretanto, também neste domínio influem os fatôres sociais. *Tôdas as obras-primas trazem a marca da sua época*. Tem-se muitas vêzes assinalado quanto o estado social de antes da Revolução se reflete na obra de MOZART, e que eco profundo a obra beethoviana nos traz das aspirações que a Revolução difundiu através do mundo. Como compreender SHAKESPEARE fora do Renascimento, RACINE fora do século de Luís XIV, WATTEAU e BOUCHER sem o meio social encantador, leviano e licencioso do século XVIII, CHOPIN e SCHUMANN sem o Romantismo?

b) As formas e as técnicas. Essa influência do meio social não se limita, aliás, a proporcionar a matéria das obras de imaginação, estende-se até as formas e as técnicas. *A sociedade propõe, e não raro impõe, as regras a que o artista deve submeter-se, sob pena de fracasso*. Ela governa a imaginação criadora. É o que dá às obras de uma época um ar comum, um estilo definido (ou uma ausência de estilo, que ainda é uma marca distintiva), que permite datá-las, e o que muitas vêzes impede tenham aceitação as obras originais e novas. A sociedade usa aqui das suas sanções, que são o êxito ou o fracasso, a glória ou o desdém, a admiração ou o ridículo. O sucesso não é, aliás, necessàriamente, o triunfo imediato, maciço, popular, que geralmente só se confere à moda; pode ser a estima de um meio competente, que exerce sôbre o gôsto geral uma autoridade reconhecida.

227 2. **Limites do social.** TAINE pretendeu que tôda obra de arte pode ser explicada adequadamente como um produto da raça, do meio e da sociedade.[46] DURKHEIM retomou esta tese,

---

[46] TAINE, *Philosophie de l'Art*, I, págs. 7 e segs.: "As criações do espírito humano, como as da natureza viva, só se explicam pelo meio ambiente". "Para compreender uma obra de arte, um artista ou um grupo de artistas, é preciso representar-se com exatidão o estado geral do espírito e dos costumes do tempo a que êles pertenciam. Aí se acha a explicação última; aí reside a causa primeira que determina o resto" (pág. 10).

como se viu *(I, 252)*, levando-a a seus limites extremos: acha êle, com efeito, que a sociedade como tal explica absolutamente tôdas as invenções em todos os domínios: religião, moral, ciência *(I, 148)*, direito, lógica, linguagem, artes e técnicas não seriam, em cada momento de sua evolução, senão o produto e o reflexo do estado social.

a) Papel das grandes individualidades. Essas teses extremadas esbarram com graves objeções. Sem falar dos postulados arbitrários em que repousam, são contraditas, em sua aplicação ao domínio das belas-artes, pelo fato de *as grandes invenções terem sempre algo de revolucionário, e de os grandes criadores serem geralmente uns incompreendidos e uns desconhecidos.*[47] Insiste-se, é verdade, sôbre o fato de cada época ter o seu estilo, que serve de cânone comum a tôda a produção artística. Mas a questão é saber se o estilo que por algum tempo se impõe é obra da sociedade ou das grandes personalidades artísticas. Ora, cada vez mais se reconhece que *são sempre individualidades poderosas que estão na origem das correntes estéticas ou literárias.* O êxito delas (que não é necessàriamente imediato) é que cria um estilo que se imporá como regra suprema da arte, até o momento em que novos criadores introduzirem um estilo e técnicas diferentes. A tragédia foi raciniana até o Romantismo. A música foi wagneriana até o advento da arte debussysta. RODIN exerceu sôbre a escultura uma influência extraordinária. A prova inversa também é decisiva: os períodos desprovidos de estilo, votados ao academismo e ao ecletismo, não raro são períodos ricos de talentos estimáveis, mas carentes de artistas verdadeiramente geniais. À falta de grandes individualidades, a arte estagna-se na vulgaridade.

Outro tanto cumpre dizer mesmo dos progressos científicos e técnicos, que sem embargo, posteriormente parece terem sido inevitáveis. De fato, *não há progresso científico sem iniciativas pròpriamente individuais.* Com o tempo, esquecem-se os gênios que traçaram o caminho: a idéia inicial acaba por desaparecer ante as prodigiosas conseqüências que teve. Nem por isto é menos verdade ter sido ela que deu origem a tudo. Hoje a gente quase não se lembra mais de MORTON e de JACKSON, que inauguraram a anestesia pelo éter; nem de SIMPSON, que foi o primeiro a fazer dormir pelo clorofórmio. Trata-se, no entanto, de invenções admiráveis, que, de envolta com o emprêgo sistemático da anestesia por LISTER, estão na origem

---

[47] Pense-se na obscuridade em que morreram J. S. Bach, Mozart, Beethoven, Schubert.

dos magníficos progressos da cirurgia. A história das ciências mostraria que todo progresso científico é obra de um indivíduo.

228 b) *Natureza da influência social.* A influência da sociedade não é, pois, nem absoluta nem fatal. Certamente podem-se pôr em evidência todos os ingredientes de natureza sociológica incluídos nas obras aparentemente mais revolucionárias. Mas, se isso prova de maneira inequívoca a influência da sociedade nas obras de imaginação, nas técnicas e nas ciências, não basta, todavia, para demonstrar que a sociedade as explique tôdas e em sua totalidade.

DURKHEIM dá aqui uma resposta surpreendente. Está de acôrdo no que tange à realidade de correntes novas na sociedade e que aparentemente excedem o estado social. Mas isso, acrescenta êle, absolutamente não existe nas sociedades primitivas, onde reina o conformismo mais absoluto. (Sabe-se que BERGSON retomou esta tese e denominou «sociedades fechadas» êsses grupos primitivos.) Ao passo que, nas sociedades modernas, complexas e movediças, o gôsto da invenção e da novidade é um fato social, pela mesma razão que o conservantismo rígido. É claro que com uma dialética dêste jaez sempre se poderá provar tudo o que se quiser!

Em resumo, *os fatôres sociais, como os fatôres biológicos e fisiológicos, só explicam certos aspectos, e não os mais importantes, da criação imaginativa.* Definem-lhe as *condições* acidentais (que podem ser muito importantes), e não as *causas* pròpriamente ditas. Estas há que buscá-las no gênio particular do inventor, que não pode ser reduzido a nenhuma fórmula, nem esgotado por nenhum cálculo. E precisamente graças a isso é que êle é inventor, princípio de novidade e de progresso.

§ 3. ESFÔRÇO DE INVENÇÃO

229 A invenção, por mais original e imprevista que seja, supõe a ativação, consciente ou não, de processos que constantemente se reencontram em todos os domínios da criação imaginativa: associação, dissociação, combinação ou síntese. Ao descrever êsses processos, não pretendemos, aliás, definir uma espécie de mecânica da invenção, mas sòmente expor os caminhos e os meios que o esfôrço criador livremente utiliza.

A. Processos da imaginação criadora

1. **Associação.** Êste processo consiste em descobrir e utilizar as relações e analogias que existem entre as coisas. O que caracteriza o grande artista e o grande escritor é sua ap-

tidão especialíssima para apreender, entre os sêres da natureza, relações que o comum dos homens não percebem.

É êsse o domínio imenso do simbolismo. As obras dos *poetas* estão cheias dessas «analogias». Seus achados estão em tôdas as memórias. Nas *ciências*, a analogia não desempenha papel menos importante *(I, 194)*. BAIN (*Les sens et l'intelligence*) cita exemplos típicos: WATT assimila o poder do vapor às fontes de energia já conhecidas (fôrça do cavalo, poder do vento); HARVEY compara as veias e suas válvulas com um corpo de bomba munido de sua válvula; LAVOISIER compara a respiração com a combustão, e vimos *(I, 366)* que RUTHERFORD concebia o sistema atômico à imagem do sistema planetário, etc.

2. **Dissociação.** Para formar combinações com imagens antigas, importa primeiro dissociar ou distinguir em seus elementos os conjuntos de que formam parte essas imagens. Aí ainda, é próprio do gênio saber dissociar fenômenos que para nós formam apenas um todo indistinto. "Tôda síntese nova", escreve ED. LE ROY (*La pensée intuitive*, II, pág. 38), parte de uma análise crítica preliminar: uma fase de demolição precede-a e prepara-a [...]. O primeiro trabalho do inventor consiste em dissolver (êsses) agrupamentos familiares, (as) rotinas obsessoras [...]. O poder inventivo mede-se primeiro pelo poder de abstração, de dissolução, que libera a mente". É a forma do espírito crítico na criação imaginativa.

230 3. **Combinação ou síntese.** Perceber as semelhanças, dissociar os conjuntos em seus elementos: tais são os meios que a imaginação emprega para realizar combinações novas. Por aí se põe de manifesto o *caráter livre da invenção.* Certos associacionistas ignoraram êsse caráter, tentando reduzir a invenção à associação por contigüidade, da qual a analogia seria um caso entre outros. Após o nosso estudo da associação, já não temos por que discutir esta tese, que reduziria as criações da imaginação a simples resultados favoráveis. O descobrimento das analogias, as sínteses e as sistematizações, as obras de arte são os efeitos de combinações ativas, voluntárias e refletidas: longe de explicar o que quer que seja, a associação, como se vê, é que demandaria uma explicação.[48]

B. Esfôrço de invenção

231 BERGSON propôs uma teoria da invenção destinada a explicar a um tempo sua natureza intuitiva e as laboriosas investigações que implica.

---

[48] Cf. PAULHAN, *Psychologie de l'invention*, Paris, 1930, 1, II. DELACROIX, *L'invention et le Génie*, em DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, págs. 447-554.

1. **Esquema dinâmico.** Inventar, diz BERGSON, é resolver um problema. Nesse intuito, "a gente se transporta de um salto ao resultado completo, ao fim que se trata de realizar" (*Energie spirituelle,* pág. 185). Todo o esfôrço de invenção vai resumir-se numa tentativa obstinada, dramática e, às vêzes, dolorosa, para alcançar o fim entrevisto, desta vez seguindo o fio contínuo dos meios pelos quais será realizado. O fim é, pois, primeiramente dado sem os meios, e o todo sem as partes, isto é, o inventor acha-se colocado primeiramente, não diante de uma imagem, mas diante de um esquema. A invenção consistirá em converter êsse esquema em imagens: irá, pois, como o viu PAULHAN, "do abstrato ao concreto". [49]

O valor do esquema medir-se-á por seu dinamismo, isto é, por sua riqueza em imagens virtuais, por seu poder de desenvolvimento e de assimilação. Esta própria riqueza é que muitas vêzes imporá ao artista ou ao inventor um estado de tensão extrema pelo conflito das direções ou das imagens que ela possibilita. O esquema representa, pois, dinâmicamente aquilo que as imagens nos dão como já feito (*Energie spirituelle,* pág. 199: *a imagem de contornos precisos desenha o que foi realizado, o esquema antecipa e profetiza o que pode e quer ser.*

232 2. **Esquema e imagens.** Pode-se ter como válida essa descrição. Todavia, para precisá-la são necessárias duas observações. De uma parte, achar-se-á que a expressão "passagem do abstrato ao concreto" define bastante mal os caminhos que segue a invenção. Parece que *o esquema se propõe antes como um todo ou uma estrutura* (aquilo que BERGSON denomina uma "imagem") *do que como uma representação abstrata.* Conformemente aos processos da percepção e da imaginação, o movimento vai diretamente à forma ou ao todo. Isso explica tudo o que há de contingente na maneira como é "cumprida" essa forma global, primeiramente dada à imaginação: ao que parece, o que importa é muito mais o esquema, o tema, o movimento, o ritmo, a forma e a estrutura, do que as imagens ou os elementos.

---

[49] *Energie spirituelle,* pág. 186: "O escritor que escreve um romance, o autor dramático que cria personagens e situações, o musicista que compõe uma sinfonia e o poeta que compõe uma ode, todos têm, primeiro, na mente alguma coisa de simples e de abstrato, quero dizer de incorpóreo. Para o musicista ou para o poeta, é uma impressão nova que se trata de desenrolar em sons ou em imagens. Para o romancista ou para o dramaturgo é uma tese a desenvolver em acontecimentos, um sentimento, individual ou social, a materializar em personagens vivos. Trabalha-se sôbre um esquema do todo, e o resultado é obtido quando se chega a uma imagem distinta dos elementos".

Assim poder-nos-íamos explicar o fato de tantos artistas acharem que sua obra está feita desde que lhe acharam o tema ou o traçado, quaisquer que sejam as dificuldades que possa comportar a realização concreta da obra. Tal era particularmente o caso de Mozart, de Beethoven, de Franck, de Delacroix, de Rodin, de Fauré, etc.

Por outra parte, seria mister considerar o esquema, assim definido, mais como um *ato* da consciência do que como uma representação estática, global e confusa. A forma ou estrutura que o caracteriza é aqui uma forma dinâmica, mais temporal do que espacial, uma espécie de movimento interior ou de tendência em exercício, uma "intenção" que, ao ir-se realizando, dá-se de certo modo sua matéria. Por isto dever-se-ia dizer que *a invenção incide sôbre o esquema mais do que sôbre as imagens.* Êsse esquema, o inventor não o recebe já feito. Se parece revelar-se-lhe sem que êle o tenha gerado de sua própria riqueza, a verdade, como se viu, é que tal esquema é efeito de uma espécie de maturação súbita, segundo uma longa formação de qualidades intelectuais, estéticas, científicas, técnicas, que atuam, já agora, como uma espécie de natureza. Na realidade, tôda criação é um drama no qual colabora tôda a personalidade, dons naturais e trabalho, inteligência e imaginação, inspiração e espírito crítico, individualidade e sociedade, sensibilidade e razão. Se a invenção é dada de antemão, como em germe, numa iluminação súbita, inscrita em filigrana no esquema dinâmico, *a iluminação, o germe e a tensão só prometem êxito porque coroam um esfôrço.*

Art. V. *O SONO E O SONHO*

233 Há numerosos estados em que a consciência parece ser não sòmente invadida por ondas de imagens, mas ainda completamente submetida a uma espécie de imperialismo da imaginação. Êsses estados são os do devaneio, do sono e do sonho, bem como os sonos patológicos.

§ 1. O devaneio

Por *devaneio* entende-se o fato de deixar a vida interior mais ou menos abandonada a seu curso espontâneo, numa semi-inconsciência do mundo exterior ambiente, e relaxadas as funções de contrôle e de inibição.

1. **Devaneio ativo e devaneio passivo.** Os psicólogos distinguem, às vêzes, duas espécies de devaneio: o *devaneio passivo,* que consistiria em deixar completamente a vida interior

seguir seu curso (por exemplo nos estados de fadiga, de ócio e de inércia) e que produziria uma espécie de desagregação ou de decomposição da consciência; e um *devaneio ativo,* que consistiria em construir mundos imaginários, quer por gôsto da ficção (crianças e primitivos), quer por necessidade de fugir à realidade (necessidade normal em caso de fadiga; necessidade patológica nos "sonhadores acordados", que vivem permanentemente num mundo imaginário, em vez e em lugar de num mundo real).

234 2. **Discussão.** Em realidade, essa distinção parece bastante contestável. Ela encerra, com efeito, o risco de fazer compreender mal a verdadeira natureza do devaneio.

a) Todo devaneio supõe uma parte de atividade. O devaneio dito passivo ou se confunde, no limite, com o sono e o sonho, ou então é só incompletamente passivo. Fato certo é que, *no estado de fadiga ou de atenção dispersa, há sempre certa intervenção das funções de contrôle,* visto que o devaneio conserva, na ligação dos seus elementos, uma lógica que geralmente não se encontra no estado de passividade do sono. Pode-se acrescentar que a deslocação da consciência (que é demência, e não devaneio) afetaria não o regime das imagens, mas sim as funções de contrôle e de síntese.

b) Devaneio e imaginação criadora. Por outra parte, o devaneio dito ativo ou se reduz às formas refletidas e voluntárias da imaginação criadora, ou renteia os limites da demência. Como encerrar sob o mesmo nome processos psíquicos tão diferentes? No primeiro caso, as ficções das crianças e dos primitivos (que são uns adultos sob o regime noturno da imaginação) *(I, 35),* a invenção dos símbolos ou o pensamento por sinais, por inferior que seja em relação ao pensamento lógico e abstrato, não são fatos de passividade, mas, ao contrário, manifestações de vitalidade criadora. Quanto ao caso dos que sonham acordados, é evidente que seu caráter mórbido o aproxima dos estados demenciais. Sem dúvida, há nêle formas benignas: fazer "castelos no ar", por exemplo, não tem nada de patológico quando é meramente acidental. Desde, porém, que essas imaginações delirantes se tornam contínuas e sistemáticas, já não se hesita em catalogá-las no número dos fatos patológicos.

Em suma, *o devaneio é um dêsses estados intermediários difíceis de classificar.* É ao mesmo tempo ativo e passivo; tem da imaginação criadora e do sonho. Parece ser como um sonho dirigido e vigiado.

§ 2. AS ALUCINAÇÕES OU VISÕES HIPNAGÓGICAS

234-bis 1. **As imagens hipnagógicas.** São alucinações que, na escuridão e de pálpebras fechadas, se desenrolam no campo visual (ou auditivo) do homem que vai adormecendo.[50] Mais do que nos estados intermediários entre o sono e a vigília, estas imagens ou visões hipnagógicas se apresentam, notadamente, nas oscilações súbitas entre êsses dois estados, que precedem, ou podem suceder, o verdadeiro sono.

Essas imagens do meio-sono, cujo aparecimento está condicionado por um afrouxamento da atenção à vida e pelo desinterêsse do real, não se apresentam como *percepções* de objetos. Carecem, com efeito, da localização precisa que caracteriza a percepção; não são nìtidamente individualizadas, e só admitem precisões ilusórias. Por isto, o esfôrço para descrevê-las posteriormente só chega a resultados decepcionantes.[51] Quanto a pretender observá-las (isto é, a desprender-se delas, ou delas se afastar, para examiná-las, como se faz com os objetos da percepção) no momento de sua formação, é completamente impossível, porque *a atenção voluntária não poderia senão fazê-las desaparecer*. Resta explicar êsse fenômeno.

2. **Consciência hipnagógica.** B. LEROY define a consciência hipnagógica como «espetacular e passiva», e compara as visões do

---

[50] Essas imagens são ora *manchas diversamente coloridas*, que se dilatam, se contraem, se deformam e se reformam com extrema rapidez, sem se fixarem em figuras claramente determinadas. Outras vêzes, as imagens têm mais fixidez, e parecem compor *formas geométricas regulares*: círculos, losangos, polígonos, flôres estilizadas, rodas luminosas, etc. Mas essas figuras geométricas nunca são imóveis: não sòmente seus elementos são dotados de uma espécie de cintilação multicor, como também elas mesmas estão em movimento; cruzam-se, superpõem-se, fundem-se umas nas outras, giram sôbre si mesmas, sobem e descem sem descanso. As imagens dessas duas primeiras categorias é que comumente são denominadas *fosfenos* ou *luzes entópticas*. Enfim, as imagens hipnagógicas muitas vêzes são *imagens de objetos*. B. LEROY (*Les Visions du demi-sommeil*, Paris, 1926) recolheu grande número de observações, estabelecendo que as visões do adormecimento evocam rostos familiares, cenas da vida quotidiana, objetos usuais, paisagens, etc. De maneira geral, as imagens hipnagógicas são de ordem visual. Mas não exclusivamente, pois certos sujeitos "ouvem" às vêzes fragmentos de obras musicais; outras "ouvem" palavras mais ou menos claramente articuladas, etc.

[51] J. P. SARTRE (*L'Imaginaire*, Paris, 1940, págs. 57-59) faz notar também que a aparição do objeto, nas visões hipnagógicas, confunde-se com a certeza de se tratar de tal objeto, ao passo que, na percepção, como vimos *(147)*, há uma fase de *pré-percepção*, ou fase de organização sensorial anterior à tomada de significação. Na consciência hipnagógica não há nada de semelhante: o objeto dá-se desde logo como tal objeto. É o que claramente ressalta das descrições de B. LEROY: "Em certo momento, de olhos fechados, vejo distintamente uma mulher que serra madeira: isso aparece inteiramente, *como num só bloco*". "Pouco a pouco aparece certo número de traços leves em sentido transversal; as flôres ordenam-se em forma de xadrez, de maneira a que suas extremidades superiores fiquem bastante próximas dessas linhas. *De repente*, vejo que os traços em questão são cordões, e que as flôres viraram meias postas a secar; e *logo* vejo também os pegadores da lavadeira pelos quais elas estão prêsas aos cordéis".

adormecimento a uma «representação cinematográfica em côres» (*loc. cit*, pág. 111). O que é certo é que *os objetos não são apresentados como existentes* (ao contrário dos objetos do sonho). Quanto à matéria de que são feitas as imagens (dados atuais: fosfenos, sensações diversas? — lembranças? — ilusões?), a consciência hipnagógica não nos ensina coisa alguma. Numerosos psicólogos, entretanto, admitiram que as imagens hipnagógicas dependem das luzes entópticas. Mas a pouca relação que, as mais das vêzes, há entre os fosfenos e as imagens torna esta solução duvidosa, ao menos sob a forma em que é comumente proposta. Para resolver o problema, o melhor meio será, sem dúvida, esforçar-se por precisar a natureza da consciência hipnagógica.

a) *Natureza da consciência hipnagógica.* Primeiro, fisiològicamente há não sòmente abolição das sensações visuais, mas alteração mais ou menos extensa e profunda das outras sensações: a situação do corpo é mal apreciada; os contatos, confusamente sentidos; tudo está imerso no vago; por essa razão, o tempo é indeterminado. O tônus muscular relaxa-se. *Psicològicamente*, o pensamento também é impreciso, caótico, disperso; deixa-se levar e como que submergir; a reflexão e a atenção experimentam um afrouxamento mais ou menos completo. É então que aparecem os fosfenos.

Desde êsse momento, a consciência torna-se, de alguma sorte, cúmplice, enquanto se deixa «encantar» (segundo a feliz expressão de J.-P. SARTRE) pelas imagens hipnagógicas; não as *observa*; vive-as, como por efeito de uma espécie de *fascinação consentida*. Assim se compreende que a atenção voluntária faria desaparecer tudo, já que libertaria a consciência, ao passo que aqui ela se tornou cativa (mas não inteiramente como nos sonhos) do encantamento hipnagógico.

b) *Papel das imagens entópticas.* Doravante é possível entender o papel representado pelas imagens entópticas, e mais geralmente pelas diversas sensações do adormecimento. E nada mais é do que proporcionar uma matéria intuitiva a «intenções» que visam objetos. É o que explica que o objeto se apresente de golpe, sem preparação: com efeito, êle é constituído não pelas manchas entópticas ou fosfenos, com os quais, *enquanto objeto*, nada tem de comum, mas ùnicamente pela intenção da consciência para um objeto determinado, intenção que, por sua vez, deve ter sido provocada pela necessidade de dar um significado às sensações e particularmente às imagens entópticas. Estas se prestam a tôdas as «informações». *A consciência* não tem que «interpretá-las», como na fase de organização sensorial da percepção: a consciência *só faz propor, não objetos, mas que vê objetos; quer dizer, suas intenções, como tais, são constitutivas das imagens do estado hipnagógico. A consciência deixa-se colhêr por seu próprio jôgo; vive ou desempenha sua representação ao mesmo tempo e com o mesmo movimento com que a forma.*

§ 3. O SONO E O SONHO

A. O sono

235 Durante muito tempo o sono foi, segundo a expressão de MYERS, a "cruz da fisiologia". Se as investigações re-

centes aduziram alguma luz sôbre o mecanismo, a fisiologia e a biologia do sono, muitos pontos ainda permanecem obscuros e tornam um pouco incerta a psicologia do estado morféico.

1. **O sono sob o ponto-de-vista psíquico.** O estado morféico pode ser caracterizado, de uma parte, como um *estado de desorganização das funções psíquicas,* que afeta particularmente as faculdades de atenção, de vontade e de crítica (que compõem o que JANET chama a "função do real") ; e, de outra parte, como um *estado em que a consciência de si torna-se extremamente ensurdecida e fraca,* até anular-se inteiramente, ao que parece, no sono profundo.

a) Psiquismo do sono profundo. As antigas investigações (KOHLSCHÜTTER, DE SANCTIS) haviam chegado a estabelecer que o sono atinge sua maior profundeza ao cabo de uma hora ou duas, depois diminui bruscamente de intensidade, continuando a decrescer até o despertar (fig. 14). Perguntava-se se, durante o período relativamente curto de sono profundo, o psiquismo não era completamente abolido. As experiências feitas a êste propósito (despertar brusco do dormidor em pleno sono) estavam cheias de incertezas, já que o despertar artificial (lento ou brusco) corria o risco de deflagrar um sonho. Hoje o método electrencefalográfico (que permite explorar o cérebro do dormidor e medir de maneira precisa o grau e as variações de sua atividade psíquica, correspondentes aos graus e às variações dos fenômenos bio-elétricos cerebrais) não deixa lugar a qualquer espécie de dúvida: *a vida psíquica continua durante o sono profundo.*[52]

b) Psiquismo do sono leve. Se do psiquismo do sono profundo havia-se podido duvidar, o dos períodos intermediários, que o precediam ou seguiam (estados hipnagógicos, adormecimento, momentos de antes do despertar), nunca foi pôsto em dúvida. Testemunha-o de maneira segura não sòmente o fato de nos lembrarmos do sonho ao acordarmos. senão que muitas vêzes também uma espécie de semiconsciência acompanha, distinguindo-se dêle, o psiquismo do sono. *O sonhador vê-se sonhar.* Quanto à extensão do fenômeno do sonho, as múltiplas e ricas experiências de DE SANCTIS estabeleceram *a realidade do sonho nos animais superiores, nas crianças* (que, no entanto, só parece começarem a sonhar pelos quatro anos), *e nos velhos,* cujos sonhos em geral são pouco vivos. Em compensação, os idiotas sonham pouco.

---

[52] O fisiologista inglês CATON observara, em 1875, mediante experiências em cérebros de macaco e de coelho, a presença de correntes elétricas, reveladas pelas oscilações do galvanômetro. Essas correntes elétricas pareciam estar ligadas às funções da substância cinzenta: quando estas se exercem, a corrente elétrica varia negativamente. Em 1913, PRAWDICZ-NEMENSKY teve a idéia de utilizar o galvanômetro de corda para recolher, no cérebro do cão, oscilações de potencial, a que chamou electrocerebrogramas, e que, em seguida a diversos aperfeiçoamentos, passaram a ser os electrencefalogramas atuais (cf. LHERMITTE, *loc. cit.* pág. 174)

2. **O sono sob o ponto-de-vista fisiológico.** Fisiològicamente, o sono caracteriza-se "pela perda do tônus muscular, pela supressão da inervação voluntária, rebaixamento da excitabilidade, perda da diferenciação das cronaxias (*I, 433*), e pela tendência ao isocronismo dos grupos musculares antagônicos, diminuição da respiração e da circulação; em suma, pela desordem das funções vegetativas" (J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cervau*, pág. 134).
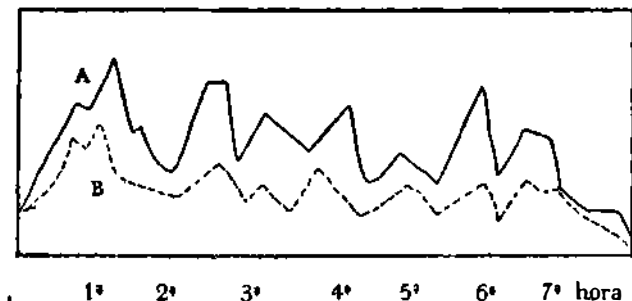
Fig. 14. Curvas que indicam a profundeza do sono de um homem de 65 anos. (Segundo DE SANCTIS, *I sogni*).

DE SANCTIS servia-se de um estesiômetro de mola (método tátil), cuja ponta embotada era aplicada sôbre a fronte do dormidor. E anotava que pressão devia ser exercida para provocar: 1.º, uma reação motora qualquer do dormidor, sem que êste acordasse (curva b); 2.º, o despertar do dormidor (curva a). Vê-se que ambas as curvas são sensivelmente paralelas.

3. **O sono sob o ponto-de-vista biológico.** O sono aparece como "o repouso do cérebro". Mas a questão é saber se êle é o resultado da fadiga, por intoxicação dos centros cerebrais, ou se, ao contrário, é uma manifestação vital de defesa contra a fadiga ou contra o desenvolvimento dos tóxicos produzidos durante a vigília. Na primeira hipótese, o sono seria um estado passivo, como algo que se impõe ao organismo. Na segunda, seria um estado ativo, análogo à expressão de um instinto. Esta última hipótese parece a mais verossímil: *não dormimos porque estamos intoxicados, mas a fim de não sermos intoxicados.*

236 4. **Mecanismo do sono.** O sono natural é afetado de *reversibilidade* e de *instabilidade,* isto é, de um lado o dormidor pode ser reconduzido ao estado de vigília por uma excitação externa, e, de outro lado, o sono, independentemente de qualquer influência externa, está, por si mesmo, quanto à sua

profundidade, em *perpétua oscilação.* [53] Ora, êsses dois caracteres são precisamente os que em fisiologia definem a inibição. *A inconsciência, relativa ou total, do sono deveria, pois, ser atribuída,* como o suspeitara BROWN-SEQUARD, *a um ato inibitório.* As coisas, observa CLAPARÈDE, passam-se como se houvesse na origem do adormecimento uma inibição ativa, exercida pelos centros, sôbre a função da atenção à vida. Tal como o fêz notar BERGSON, "dormir é desinteressar-se. Dorme-se na exata medida em que a pessoa se desinteressa". O sono natural é, pois, um estado querido, desejado ou aceito, que a vontade do que dorme é capaz de interromper, e que deixa parcialmente o dormidor em relação com o exterior. [54]

Explicam-se, assim, certos fenômenos bem conhecidos, que são mistérios para a teoria passiva ou físico-química do sono, a saber: o caso da mãe adormecida que, absolutamente surda a todos os demais ruídos, acorda instantâneamente mal o filho chora ou se move; ou o caso do moleiro que desperta assim que seu moínho pára; os casos em que a gente acorda bruscamente no momento querido, mesmo quando êsse momento não é habitual; os casos, enfim, em que a preocupação por uma diligência a fazer, por um problema a resolver, por um trabalho a prosseguir, suspendendo a inibição, suspendem, do mesmo passo, o sono.

As experiências de F. BREMER, de Bruxelas, sôbre o gato, ajudam a entender o mecanismo inibitório. BREMER «isola» o cérebro separando completamente o mesencéfalo, de maneira que o encéfalo não mais recebe da periferia outras excitações que as visuais e as olfativas. Em seguida a essa operação, o animal cai em estado de profundo sono natural. Segundo isso, pareceria que o sono é efeito de um bloqueio das vias por onde passam as excitações periféricas (J. LHERMITTE, *loc. cit.*, págs. 143-144).

B. O sonho

237 1. **Métodos para o estudo do sonho.** O estudo do psiquismo do sono pode ser abordado de várias maneiras.

a) *Processos diretos.* A introspecção pode proceder quer por *auto-observação,* quer por *inquéritos e questionários.* Pelo primeiro processo, esforça-se o sujeito por se lembrar daquilo que nêle se passou imediatamente antes do sono e no período do adormecimento, e, depois, por descrever o mais exatamente possível os sonhos de que se lembra, logo após o despertar. A comparação dêsses estados

[53] É o que se demonstra experimentalmente por meio dos encefalogramas bio-elétricos.

[54] Os casos em que a fadiga extrema provoca um sono que põe em perigo o dormidor são casos-limites, que estão fora do sono normal (cf. CLAPARÈDE, *Nouveau Traité de Psychologie,* de DUMAS, l. IV, pág. 468).

deveria permitir precisar-lhes as relações (cf. MAURY, *Sommeil et rêves*, Paris, 1878). Êste método, sem dúvida, é imperfeito, em razão da intervenção necessária da memória e dos riscos de deformação (ou, antes, da organização) que encerra *(33)*. Mas, se se trata de estudar o sonho *em si mesmo*, não há outro.
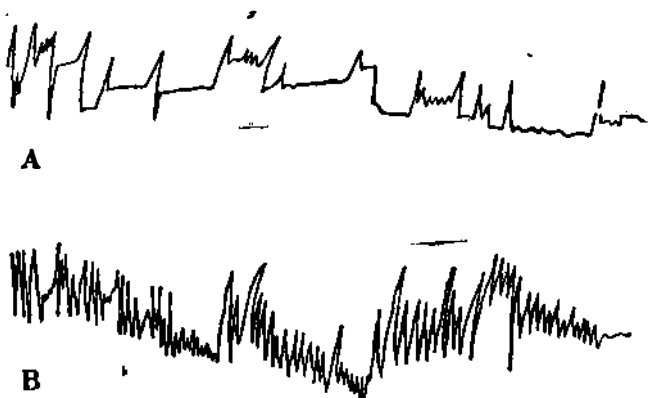
Fig. 15. Actogramas (registros gráficos da mobilidade) de um menino de 10 anos.

O actograma A representa o início do sono, após um dia física e psìquicamente calmo. O actograma B representa o início do sono do mesmo menino, a quem haviam contado, antes do sono, um conto das "Mil e uma noites". Dessa mobilidade física pode-se inferir a mobilidade psíquica. (Segundo KARGER, *Ueber den Schlaf des Kindes*, Berlim, 1925.)

b) Método indireto. Consiste êste método em provocar artificialmente o sonho:[55] ao despertar (quer natural, quer, na maioria das vêzes, provocado pouco após a excitação artificial), o sujeito dá conta do que lhe sucedeu. Êste método teria sôbre o anterior (que, aliás, êle utiliza necessàriamente, apelando para as recordações do dormidor) a vantagem de permitir um estudo mais preciso da relação existente entre a excitação externa e o próprio sonho. Esta vantagem não é sòmente teórica. Mas, para nos podermos fiar regularmente nesse processo, seria preciso estarmos seguros de ter sido realmente a excitação externa artificial que provocou o sonho descrito pelo dormidor ao despertar. Disso, só o que sonha poderia

[55] Produzem-se *excitações visuais* (projeção de uma luz viva sôbre o dormidor), *auditivas* (ruídos diversos perto do dormidor ou numa peça vizinha), *táteis* (contatos variados sôbre diferentes partes do corpo). Por exemplo. colam-se sôbre diversos pontos do corpo, antes do sono, quadrados de papel gomado que esticam a pele. Uma série de experiências (em número de 750) parecem estabelecer que os sonhos estão ligados à impressão assim produzida. Assim, quando um quadrado de papel foi aplicado no dedo grande do pé, sonha-se que se caminha com dificuldade nas pontas dos pés; a aplicação na nuca provoca, em sonho, a penosa impressão de observar o vôo dos aviões, etc.

dar testemunho. Ora, êsse testemunho é completamente impossível, como mais adiante se verá, devido à própria natureza do sonho.

2. **Mecanismo do sonho.**

a) *Inibição e dinamogenia.* Como é que se produz o estado onírico? Investigações recentes pareceram demonstrar que o processo que condiciona os sonhos encerra dois aspectos ou condições, a saber: a inibição das zonas corticais em relação com os sentidos, e a formação consecutiva de focos cerebrais de grande atividade. A *inibição* resulta da atitude assumida por aquêle que *quer* dormir: posição deitada, afastamento do barulho, obscuridade, oclusão dos olhos, exclusão de atividade intelectual, entorpecimento geral. *Graças a essas inibições, as zonas corticais extinguem-se umas após outras.* Mas, ao mesmo tempo, tudo o que resta de influxo disponível na zona cortical é drenado por um ou vários focos, cuja atividade vai traduzir-se em imagens, particularmente visuais e cenestésicas.

b) *Privilégio das imagens visuais e cenestésicas.* Resta, entretanto, explicar essa profusão de imagens visuais e cenestésicas. Por que é que entram em atividade os focos que lhes correspondem, ao passo que adormecem os outros? Bergson propôs a explicação seguinte. Parte do fato, bem estabelecido, de que, no sonho, a pessoa que dorme não deixa de experimentar grande número de impressões: táteis (contato, pressão, tato interno), visuais (luz ídio-retiniana), cenestésicas, auditivas (movéis que estalam, ruídos exteriores, ronco, zumbidos, tilintares, silvos do ouvido, respiração), etc., e, por conseguinte, de que, *no sono natural, nossos sentidos de modo algum estão fechados às impressões externas e internas.* Nossos sonhos estão, pois, ao menos em parte, ligados a essas impressões.

Por que é que tudo isso, tão diverso, se traduz sobretudo em imagens visuais e cenestésicas? A abundância das imagens cenestésicas explica-se por si mesma, ao que parece, pelo fato de, no entorpecimento dos sentidos externos, a vida vegetativa continuar seu curso e não cessar de se traduzir em impressões mais ou menos vivas. Explicam-se, assim, os «sonhos premonitórios», pelos quais se manifestam durante a vigília. Quanto às imagens visuais, crê Bergson que a predominância delas resulta de nossa tendência fundamental a inserir tôdas as nossas percepções no quadro espacial da visão. Essa tendência realiza-se totalmente no sonho.

A explicação de Bergson é válida, mas insuficiente. Porquanto, se temos uma «tendência fundamental» para visualizar as nossas sensações, emoções e mesmo pensamentos, resta saber por que essa tendência se exerce de pleno no sonho. Tal é o ponto capital que será mister esclarecer. Mais adiante veremos que o estado onírico, pelo próprio fato de excluir a consciência reflexa, só pode comportar imagens, e que, por sua própria natureza, está votado ao processo da simbolização.

238 3. **Análise da consciência onírica.** Para caracterizar a consciência onírica, podemo-nos colocar seja do ponto-de-vista do conteúdo do sonho, seja do de suas causas, seja do de sua forma.

a) Materiais do sonho. Muitas vêzes tem-se feito notar que *todos os fenômenos psíquicos da vigília são suscetíveis de produzir-se nos sonhos:* sensações cenestésicas e musculares, imagens táteis, luminosas, plásticas; estados afetivos (emoções, alegria, tristeza, etc.); enfim, ao menos sob forma simbólica, atos intelectuais (juízos, raciocínios, lembranças, volições etc.).

Observa FREUD que, no sonho, por faltar a consciência reflexa, as operações racionais não podem ser *exercidas,* mas sòmente *significadas* (ou simbolizadas). O pensamento conceptual só pode decompor-se em representações plásticas, por oposição ao movimento do pensamento vígil, que tende a progredir da imagem para a idéia.[56] Isso bem se compreende, visto que o sonho só pode admitir *imagens,* impotentes para exprimir puras relações.

Do mesmo modo, é bem conhecido o caráter hiperamnésico de certos sonhos. Às vêzes, com efeito, o sonho põe em atividades elementos que haviam acabado por desaparecer do campo da memória vígil, e que em certos casos remontam até a primeira infância do sonhador. Acontece, ainda, que o sonho encerra múltiplos elementos que pareceram perfeitamente insignificantes e indiferentes durante a vigília (cf. FREUD, *La Science des Rêves,* págs. 10-19).

b) Fontes do sonho. Pode-se acaso explicar adequadamente o sonho pelas impressões que sobrevêm ao que dorme sob forma de excitações sensoriais ou de sensações internas? Pensou-se isso às vêzes. Mas esta explicação (teoria somatógena) certamente é insuficiente: *nem as impressões externas, nem a cenestesia, nem o jôgo das imagens entópticas permitem explicar a totalidade do sonho,* visto que, segundo a observação de FREUD, as excitações sensoriais, externas ou internas, que agem durante o sono, não se apresentam em sua forma real, mas sob forma simbólica.[57] Ao contrário, se se devesse buscar nas ex-

---

[56] Eis aqui um exemplo típico, citado por R. DALBIEZ (*La méthode psychanalytique,* I, pág. 145: "Silberer, quase adormecido, pensa nos juízos de valor transubjetivo (...). Tem a alucinação hipnagógica de um vasto círculo ou de uma esfera transparente que flutua no ar e que contém as cabeças de todos os homens". O sentido dessa curiosa imagem, acrescenta R. DALBIEZ, é claro: o círculo que rodeia tôdas as cabeças significa que a validade dos juízos impessoais é admitida por todos os espíritos. Trata-se, pois, aí de uma "visualização" do pensamento.

[57] Se, por exemplo, a projeção de uma viva luz sôbre os olhos do dormidor basta talvez para explicar a produção de um sonho, não basta para explicar a produção de *tal* sonho (ora de um incêndio, ora de uma festa num salão brilhantemente iluminado, ora da passagem súbita de debaixo de um túnel para o pleno sol de meio-dia, etc.). Do mesmo modo, faz notar FREUD (*La Science des Rêves,* pág. 26), o toque de um despertar leva a sonhar, ora quando se ouve tocar um sino de igreja, ora quando se ouvem tilintar os guizos de um trenó, ora quando uma pilha de pratos se espatifa no chão.

citações sensoriais do sono a causa específica do sonho, o efeito produzido pela excitação física seria da mesma natureza que esta, e estaria em relação constante com ela. Ora, a experiência prova que não há nada disso.

Por isto, a manifesta insuficiência da teoria somatógena levou numerosos psicólogos a explicar o conteúdo do sonho pela combinação das excitações sensoriais do sono com as preocupações da vigília, e pelo recurso, para a organização tão particular dêsses materiais, às leis clássicas da associação. O sonho tornar-se-ia, assim, um *fenômeno associativo*. Mas, sem falarmos do fato de não haver aí senão uma *explicação verbal*, *essa teoria deixa ainda sem justificação real o caráter simbólico do sonho*, que é justamente o que de mais notável há no estado onírico.

Assim somos levados à conclusão de que os materiais do sonho não estão neste como em seu lugar próprio, mas a título de simples *ocasiões* apresentadas ao jôgo da imaginação simbólica. Como FREUD sòlidamente estabeleceu, o sonho tem portanto causas pròpriamente psíquicas: não é possível explicá-lo (ao menos adequadamente) de fora, mas só de dentro. Isto equivale a dizer que a investigação deverá versar menos sôbre os materiais do sonho do que sôbre sua forma, isto é, sôbre seu simbolismo, visto que *a verdadeira matéria do sonho* (aquilo a que, em estilo aristotélico, se chamaria sua causa material) *não são, pròpriamente falando, as impressões que sobrevêm ao que dorme, nem tampouco suas lembranças, enquanto tais, mas sim as próprias imagens que êle produz, enquanto puras imagens ou puros símbolos.*

FREUD enumera cinco processos pelos quais se elabora o conteúdo da consciência onírica. *Condensação:* os elementos provenientes de imagens diversas fundem-se numa só imagem. *Transferência:* a carga afetiva, dissociada de seu objeto normal, é transportada a um objeto acessório (alguém sonha que está estrangulando um cãozinho branco, que de fato é o substituto de uma pessoa que possui um cão dêsse gênero e a qual êle execra). *Dramatização:* o pensamento abstrato é traduzido em imagens concretas; os ligames lógicos transformam-se em imagens sucessivas. *Simbolização:* uma imagem é substituída por outra, cujo simbolismo traduz, em forma dissimulada (e segundo um código coletivo e típico), o conteúdo da primeira imagem.[58] *Elaboração secundária:* o sonhador põe ordem, de ma-

---

[58] Tomamos o têrmo "simbolização" em sentido mais lato que FREUD. Esta palavra designa para nós uma atividade ou função produtora de imagens que tem sua razão imediata em si mesma, em seu próprio jôgo, e que, por conseguinte, não acha, como tal, no real que afeta o dormidor (excitações, lembranças e saber), senão uma simples *ocasião* de se exercer segundo sua finalidade própria. Dêste ponto-de-vista, os processos de condensação, de transferência, de dramatização já não são mais que espécies diversas da simbolização.

neira mais ou menos arbitrária, em seus sonhos, utilizando seus devaneios em vigília.

c) Forma do sonho. Todo o problema redunda, pois, aqui, em explicar o *simbolismo onírico.* É o ponto sôbre o qual mui justamente insistiu FREUD, que afirma que *os sonhos têm um sentido,* isto é (segundo êle), o sonho tem causas psíquicas próprias, e o descobrimento dessas causas é que constituirá a verdadeira explicação do sonho.

De acôrdo com a teoria freudiana, *o sonho só pode explicar-se a título de realização de um desejo, recalcado durante a vigília e que, embora tomando seus elementos dos acontecimentos da vigília,* exprime-se sob forma simbólica, a fim de escapar à censura, que continua funcionando, pôsto que muito diminuída, durante o sono (FREUD, *La Science des Rêves,* páginas 112, 132, 149).[59]

Desde muito havia-se notado que o psiquismo do sono constitui, muitas vêzes, uma espécie de oposição à consciência em vigília. Sucede, com efeito, que a consciência onírica manifeste inclinações, desejos, desperte lembranças, proponha sugestões, que a consciência vígil repele e renega. Êstes fatos, bem conhecidos, levavam a fazer admitir que a ausência ou a redução do contrôle voluntário deixava que se manifestassem nos sonhos as tendências obscuras do sujeito. Retomando êste modo de vista, FREUD fêz dêle objeto de investigações metódicas, que o levaram a formular a teoria seguinte: no sonho, há que distinguir dois conteúdos: o conteúdo *claro,* que nada mais é que a justaposição, a aposição ou a superposição de imagens esparsas, desligadas das sínteses de que normalmente fazem parte, e o conteúdo *latente,* formado pelos desejos e pelos pensamentos, particularmente de natureza sexual, que, reprimidos no estado de vigília, recobram no sono sua liberdade e se exprimem sob a forma, aparentemente incoerente, do sonho, que é de mister decifrar com o auxílio de métodos especiais (psicanálise). *Os sonhos seriam, pois, a realização de nossos desejos mais secretos.*

d) Sentido do simbolismo onírico. As observações de FREUD são engenhosas e, sem dúvida, são capazes de explicar grande número de sonhos. Mas, se sublinham fatos incontestáveis, não justificam a teoria que sôbre elas FREUD construiu. Perceber-se-á isto considerando que, se a "matéria" do sonho a tomamos de nossas impressões, externas e internas, e de nosso saber (no sentido mais lato dêste têrmo), essa matéria só pode ser utilizada sob as formas do símbolo. Como já fizemos notar a propósito das visões hipnagógicas, pròpriamente falando as impressões do sono não fornecem *objetos* à consciência onírica. Por definição, só há objeto para uma consciência

[59] Como exemplo típico, basta lembrar o caso de transferência citado um pouco mais acima.

que os percebe, isto é, para a consciência em vigília. Neste caso, pois, *é necessàriamente o que sonha que deve atribuir um sentido simbólico, segundo duas preocupações, seus cuidados, seus hábitos, suas lembranças, às diversas impressões que experimenta.* Noutros têrmos, as impressões múltiplas que afetam o dormidor não são nem podem ser senão *ocasiões* oferecidas à função simbolizante que atua livremente nos sonhos. As impressões não são captadas pelo que são em si mesmas (isto só seria possível para uma consciência desperta), senão como *válidas para* outros objetos, isto é, como símbolos. [60]

Assim, contràriamente ao que pensa FREUD, diremos que *a função simbólica é da própria essência da consciência onírica, que, desenvolvendo-se no irreal, não pode senão exprimir-se sob a forma de imagens.* O simbolismo, aqui, não é (senão acidentalmente) um artifício ou uma escapatória; é a própria forma da consciência onírica, aquilo que a constitui como tal. *Por efeito do duplo esvaecimento do sujeito* (isto é, aqui, da consciência reflexa) *e do objeto* (isto é, aqui, do mundo da percepção), *tudo o que de real (impressões, inquietações, malestares, desejos) sucede nos sonhos só pode acontecer sob as espécies da imagem e da ficção.*

A «realização dos desejos» no sonho é um fato incontestável, que a análise freudiana põe em viva luz (embora mais tarde FREUD haja atenuado o intransigente rigor de suas primeiras posições). Mas tôda a questão está em saber se se pode aí achar uma explicação suficiente do simbolismo onírico. Acabamos de ver que é muito duvidoso, primeiro porque muitos sonhos não podem passar como sendo a realização de desejos recalcados (coisa em que FREUD acabou por ouvir: cf. *Essais de Psychanalise*, trad. francesa, Paris, 1922, págs. 17-19); e, depois, porque a simbolização tem uma causa mais geral, que consiste na própria forma da consciência onírica. Dêste ponto-de-vista, o jôgo dos desejos, durante o sono, é apenas um dos elementos que intervêm nos sonhos (com as impressões, externas e internas, lembranças, saber): *o desejo recalcado também não representa senão uma ocasião, mais ou menos eficaz, presente à função simbolizante, que é a própria forma da consciência onírica.*

240 **4. Natureza da consciência onírica.**

a) O estado de fascinação. J.-P. SARTRE (*L'Imaginaire*, pág. 217) define o estado onírico como uma espécie de "fascinação sem posição de existência". Poder-se-á fazer uma idéia aproximada da natureza da consciência onírica partindo do estado de fascinação em que a leitura de um romance apaixo-

[60] Por exemplo, o toque do despertar matinal é um ribombo de trovão, ou um toque de sinos, etc.; o silvo produzido por uma corrente de ar é um silvo de locomotiva; uma batida de janela contra a parede é uma catástrofe de estrada de ferro.

nante nos faz mergulhar. Estou lendo um romance de aventuras: creio no que estou lendo, isto é, entro necessàriamente no seu jôgo, senão o interêsse não mais existiria. Por isso mesmo, o mundo da percepção enfraquece-se espantosamente: parece mesmo (salvo o caso de um choque brutal) não mais existir para o leitor apaixonado e enfeitiçado. Mas daí não se segue que eu deixe de ter pôr imaginária a história que estou lendo (ainda que, para lhe aumentar o interêsse e lhe ajudar o fascínio, o autor pretenda contar uma "história verdadeira": de qualquer maneira, mesmo "verdadeira", a história não passa de uma ficção, mas uma ficção na qual me encerro de alguma sorte, e tanto mais fàcilmente quanto seu caráter de ficção a põe ao abrigo de tôda intervenção exterior a ela.

Eis aí a imagem do sonho, que procede do mesmo mecanismo de fascinação, sôbre um registro de poder muito mais elevado ainda. *A consciência onírica, como a consciência hipnagógica, porém desta vez de maneira total, é uma consciência que se deixa enfeitiçar por seu próprio jôgo.* Porque aí é ela que cria a história fascinante e que a vê, ao mesmo tempo, desenrola-se, sem aliás distinguir senão em ato vivido (e não reflexo) essa dualidade formal que a constitui.

Sabe-se que os sonhos têm a propriedade de desenrolar-se com extraordinária rapidez. «Em alguns segundos o sonho pode representar-nos uma série de acontecimentos que ocupariam dias inteiros durante a vigília». BERGSON (*Energie spirituelle*, pág. 113) assim explica êsse fato: «Uma multidão, tão grande como se queira, de imagens visuais pode ser dada de uma só vez, em panorama; com maioria de razão ao longo de um pequeno número de instantes».
Esta explicação não parece válida, pois não é a rapidez do desfile das imagens que pode explicar a impressão de longa duração que experimenta a consciência onírica. Para isso, seria preciso que a duração real e sucessiva dos momentos dessa consciência coincidisse com a sucessão das imagens. Ora, isso é impossível, visto que os ritmos de escoamento da duração da consciência e da duração dos objetos ou cenas imaginados são (por hipótese) absolutamente diferentes: trata-se, para a consciência, de alguns instantes, e, para as cenas sonhadas, de várias horas, às vêzes de vários dias. De fato, *o tempo, do mesmo modo que a extensão imaginária, é aqui igualmente irreal;* é uma qualidade intrínseca dos objetos dos sonhos, e não a medida de uma sucessão, como na percepção do movimento. Tal como as dimensões, *a duração faz corpo com os próprios objetos.*

b) O eu-objeto. O papel e a forma do "eu" no sonho têm algo de inteiramente singular. De fato, não há "eu" (formalmente falando), visto que a consciência reflexa se acha abolida. Sòmente, *o sonhador vê-se sonhar.* Isso ainda se passa como no caso do leitor apaixonado. Êste, com efeito, "coloca-se no lugar" de tal ou qual personagem do romance, e, por essa razão, à medida que decorrem os acontecimentos que o romance

descreve, considera-se como ator, que sofre, que ama, que fala, etc. nesse personagem que é *êle* simbòlicamente ou por substituição espontânea. É da mesma maneira que quem sonha *assiste* às suas próprias aventuras, vivendo-as imaginàriamente: é a um tempo ator e espectador; seu eu tornou-se um objeto ("o objeto-eu").

SARTRE se pergunta como é que, nas condições que acabamos de descrever, pode quem sonha perguntar-se, às vêzes, *em sonho*: «Será que não estou sonhando?». Isso, de feito, parece implicar a intervenção de uma consciência reflexa, incompatível com o ato de sonhar. Mas, de fato, trata-se de um *ato reflexo imaginário*, pelo qual o objeto-eu se assegura a si mesmo, isto é, *sonha* que não está sonhando.

c) *Volta ao estado mental da criança e do primitivo.* Às vêzes tem-se caracterizado o sonho como uma forma do processo de dissolução regressiva rítmica do psiquismo, cujo princípio JACKSON formulou sob a forma seguinte: Quando, na esfera de expressão psicomotora, uma instância superior sofre um enfraquecimento funcional, a instância imediatamente inferior logo recobra sua independência e põe-se a funcionar segundo suas leis primitivas próprias. Em virtude dêste princípio, nota-se que, no sono, a inibição momentânea do psiquismo consciente faz surgir uma forma de atividade que obedece a leis psicológicas definidas, que reproduzem em suas linhas gerais as leis do pensamento da criança ou do primitivo.

Do ponto de vista descritivo, estas observações são válidas. Mas a idéia de regressão, por si só, não poderia constituir uma explicação adequada, visto que haveria igualmente que explicar o simbolismo do pensamento da criança e do primitivo. Na realidade, se o psiquismo da criança e (parcialmente ao menos) o do primitivo estão votados ao imaginário e à ficção, como o psiquismo onírico, é porque e na medida em que, num e noutro caso, não há nem objetividade, no sentido estrito do têrmo, nem consciência refletida. É por isto que *se pode dizer ora que a criança e o primitivo vivem no sonho, ora que o sonho faz voltar o adulto ao estádio mental da criança e do primitivo.*

5. Questão da incoerência do sonho.

a) *O sonho e a lógica da vigília.* Muitas vêzes define-se a consciência onírica, em relação à consciência vígil, como um *estado de anarquia psíquica, afetiva e mental.* O sonho seria, pois, caracterizado por sua incoerência. E esta é, de fato, a impressão que êle mais comumente nos deixa. As histórias mais extravagantes e absurdas estão-lhe presentes; os personagens mais afastados no tempo e no espaço nêle se encontram de maneira a mais natural, e às vêzes até se fundem pura e simplesmente; as situações menos verossímeis apresentam-se nêle e nêle se desenvolvem em lances teatrais que o sonhador contempla sem espanto. *A lógica da vigília está inteiramente ausente.*

Tem-se procurado explicar essa incoerência, isto é, diminuí-la, mostrando que *o sonho tem um sentido*, e que *seu absurdo é meramente aparente.* FREUD insistiu largamente sôbre êste ponto. Mas

vimos que o êrro de FREUD está em generalizar um tipo de explicação (o sonho como realização de um desejo) que só pode valer para certos sonhos, e não para todos os sonhos sem exceção.

Fica de pé que FREUD teve o grande mérito de insistir no simbolismo do sonho, e, por aí, de fazer compreender que, contràriamente ao princípio associacionista, *trata-se, não de explicar o sonho pelas imagens, mas sim as imagens pelo sonho, ou, o que vem a dar no mesmo, pela função simbólica da consciência onírica.*

b) A organização onírica. O simbolismo, dizíamos, é a própria forma da consciência onírica, para a qual, no sentido acima explicado, não há nem sujeito nem objeto. Não se pode, pois, pedir ao sonho que se assemelhe a uma reflexão sôbre o real, a qual, com efeito, deveria obedecer às regras da lógica. De fato, *o sonho é uma ficção, um romance irrealmente vivido, que obedece à lógica da ficção, na qual «o ilógico» entra como ingrediente essencial.* As histórias dos sonhos não são mais «incoerentes» do que «Peau d'âne» ou os contos de fadas do Chatelet.

242 6. **Finalidade do sonho.** Nosso estudo permitiu-nos descobrir a *causa eficiente* do sonho, isto é, do simbolismo onírico. Resta determinar-lhe a *finalidade.* Podemos, ainda aqui, recorrer às teorias de FREUD, que estabeleceu perfeitamente que o sonho, enquanto reação à excitação psíquica (entendendo-se por isto todo o conteúdo da consciência, impressões sensoriais, mal-estares, cuidados, desejos, saber), "deve ter por função afastar essa excitação, a fim de que o sono possa continuar", de tal modo que, "longe de ser, como lho exprobram, um perturba-sono, o sonho é um guardião do sono, que êle defende contra o que é suscetível de perturbá-lo" (FREUD, *Introduction à la psychanalise,* pág. 143).

243 Todavia, em vez de dizer, como FREUD, que o sonho salva o sono apresentando o desejo como realizado (o que, como se viu, não passa de um caso particular ou acidental do sonho), diremos que *a finalidade biológica do sonho é defender o sono,* transformando em ficções tôdas as excitações, somatógenas ou psicógenas, que, vistas em sua realidade própria, seriam um obstáculo ao sono e ao repouso que deve assegurar.

Pareceria que esta concepção da finalidade do sonho torne ininteligíveis os fatos dos *pesadelos* (ou sonhos penosos) que perturbam o sono e provocam o despertar de quem dorme. Mas, para explicar a interrupção do sono que o pesadelo acarreta, notar-se-á, de uma parte, que o pesadelo é meramente acidental, e, doutra parte, que o despertar que êle provoca entra, por sua vez, de certa maneira, na finalidade geral do sono, que é assegurar o repouso. O sonho é um meio dêsse repouso e, por conseguinte, da tranqüilidade do sono: todavia, convém que êle cesse quando (acidentalmente) se converte em perturbador do sono e em fadiga para o que dorme.

§ 4. Sonos patológicos

244 **1. Sonambulismo.** Dá-se êste nome a uma espécie de *sono anormal* cuja profundeza é variável, e durante o qual o sujeito se levanta, caminha, escreve ou fala, isto é, realiza o seu sonho.

2. **Hipnose.** Distinguem-se o *sonambulismo natural* ou espontâneo, estado patológico que em geral se desenvolve no curso do sono natural, e o *sonambulismo artificial* ou provocado, que é uma forma do estado hipnótico, caracterizado pelo fato de se poder conversar com o sujeito, que, de seu lado, pode apresentar, para um observador inadvertido, a aparência de uma pessoa normal e perfeitamente acordada.[61]

Quanto à natureza do sono hipnótico, é coisa bastante incerta. O ponto mais difícil está em explicar a relação do hipnotizado com o hipnotizador. Como para o sono natural, tender-se-ia a recorrer aos mecanismos conjuntos da excitação e da inibição, aquela «induzindo» esta, e reciprocamente. O sonambulismo espontâneo dependeria, sem dúvida, do mesmo mecanismo.[62]

---

[61] Cf. P. JANET, *L'automatisme psychologique*, pág. 75: "Verificam-se regularmente no pensamento dos indivíduos que, por uma razão ou por outra, tiveram períodos de sonambulismo, três caracteres ou três leis da memória, que lhes são particulares: 1.º) Esquecimento completo, durante o estado de vigília normal, de tudo o que se passou durante o sonambulismo; 2.º) Lembrança completa, durante um nôvo sonambulismo, de tudo o que se passou durante os sonambulismos precedentes; 3.º) Lembrança completa, durante o sonambulismo, de tudo o que se passou durante a vigília. A terceira lei apresenta mais exceções e irregularidades que as outras".

[62] A *cataplexia* tem as aparências de um sono profundo, mas não é um sono. O catapléctico é privado, de maneira súbita, imprevista e irresistível, do tônus muscular de postura, isto é, sofre uma inibição brutal da função muscular. Mas, durante a crise, a consciência subsiste integralmente: o enfêrmo vê tudo o que se faz e ouve tudo o que se diz perto dêle, e experimenta uma terrível impressão de impotência (cf. J. LHERMITTE, *Les mécanismes du cerveau*, pág. 156).

CAPÍTULO IV

A MEMÓRIA

SUMÁRIO[1]

ART. I. *NOÇÃO*

245 1. **Definição.** Pode-se definir a memória como a *função de evocar (conscientemente ou não) as imagens do passado.* Esta definição não deve prejulgar nada das soluções que se deverão dar aos problemas que suscita a atividade memorial. Ela só pretende designar um fenômeno pelos seus caracteres

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *De Memória et Reminiscentia.* SANTO TOMÁS, *In Aristotelis, De Memoria et Reminiscentia,* ed. Pirotta, Turim, 1928. RIBOT, *Les maladies de la mémoire,* Paris, 1881. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale.* VAN BIERVLET, *La mémoire,* Paris, 1902. W. JAMES, *Précis de Psychologie,* trad. de BAUDIN. BERGSON, *Matière et Mémoire; L'énergie spirituelle,* págs. 117 e segs. PIÉRON, *L'évolution de la mémoire,* Paris, 1910; "L'habitude et la mómoire", em *Nouveau Traité de Psychologie* de DUMAS, t. IV, págs. 67-136. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychologie,* caps. X e XI. J. DELAY, *Les dissolutions de la mémoire,* Paris, 1942 GUSDORF, *Mémoire et Personne,* Paris, 1951.

aparentes e universais, sendo a memória sempre, no animal como no homem, o ato de evocar *as imagens* do passado.

Distinguem-se, às vêzes, uma memória sensível e uma memória intelectual. Mas, pròpriamente falando, não há memória intelectual: o ato de aplicar a mente em noções abstratas não é um ato de memória, mas de razão. Se se evocam as circunstâncias nas quais as noções foram adquiridas, existe memória, porém memória sensível, visto serem *imagens* do passado que são evocadas. Finalmente, *tôda memória é sensível.*

2. **Reminiscência e lembrança.** Distinguem-se na memória quatro momentos ou fases distintas: a fixação e a conservação, a evocação, o reconhecimento e a localização das lembranças. Costuma-se acrescentar que, dessas quatro frases, só as duas últimas especificam a memória, definida nesse caso como a *faculdade de reviver e de reconhecer o passado da consciência como tal.* A fixação, a conservação e a evocação seriam apenas as condições da memória, e constituiriam aquilo a que BERGSON chama a *memória-hábito* ou *reminiscência,* reprodução do passado sem reconhecimento, sendo a outra memória, a que reconhece e localiza, a *memória-lembrança ou memória pròpriamente dita (Matière et Mémoire,* págs. 74 e segs.). Essas duas memórias, para BERGSON, não devem ser consideradas como subordinadas, mas como essencialmente distintas. "O passado sobrevive-se sob duas formas distintas: 1.º, em mecanismos motores; 2.º, em lembranças independentes [...]. Levando até o fim esta distinção fundamental, poder-nos-íamos representar duas memórias teòricamente independentes". A memória-lembrança é, pois, memória do passado como tal; a memória-hábito é pura repetição mecânica.

Já fizemos notar *(190)* as dificuldades desta teoria. Aqui bastará observar que ela se adapta bastante mal a certos fatos de memória. Com efeito, tôda gente está de acôrdo em considerar como uma atividade pròpriamente memorial, por exemplo, o fato de recitar um discurso decorado, ou de dar um recital de piano. Em casos dêste gênero, o passado como tal não tem de intervir: a evocação versa diretamente sôbre as imagens como tais, e não como formando parte de meu passado. Ora, se essas evocações, como todos os atos de memória, implicam certos mecanismos, não podem ser reduzidas ao puro mecanismo automático. Seu processo, na fixação como na evocação, é essencialmente o mesmo que o das imagens-lembranças. *O fato de reconhecer subjetivamente e de localizar uma lembrança só acrescenta, pois, uma modalidade acidental à atividade memorial.*

A memória compreende, pois, de uma parte, a *evocação das imagens enquanto imagens*, independentemente de tôda referência às circunstâncias de sua formação; e, de outra parte, as *lembranças* que fazem referência ao passado. A primeira forma da memória versa sôbre coisas, e só acidentalmente utiliza a evocação das circunstâncias vividas como meio de melhor informar a consciência imaginante. A segunda forma refere-se às circunstâncias vividas do meu passado, e só se apóia na evocação das coisas para melhor precisar o estado de consciência passado.

3. **Memória e hábito.** Será que convém reduzir o hábito à memória, como se faz freqüentemente (cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV, pág. 73 (PIÉRON)? Esta redução não parece justificada, pois o hábito motor é, fundamentalmente, um sistema fisiológico (embora tenha, como se viu (*II, 72-73*), na sua formação e no seu jôgo, condições psicológicas), ao passo que a memória é essencialmente um fenômeno psicológico (embora comportando, na sua formação e no seu jôgo, condições fisiológicas). *A memória*, reminiscência e lembrança, *utiliza para seus fins os mecanismos montados pelo hábito, mas não se reduz a êle.*

Com razão distinguir-se-á, por exemplo, entre repetir gamas ou arpejos e tocar "de cor" um trecho de música. O primeiro caso depende do mecanismo (diz-se, aliás, que se trabalha para "aperfeiçoar seu próprio mecanismo"). O segundo caso, utilizando o mecanismo e o automatismo do hábito, comporta primeiro uma *mirada* especial das idéias ou imagens musicais (coisa formalmente psicológica), e depois uma *ré-invenção* do trecho de música, que é o que há de menos mecânico e automático.

Parece, pois, que não se possa afirmar que «o hábito é uma forma da memória inteiramente semelhante às demais» (PIÉRON, no *Traité* de DUMAS, t. IV, pág. 72). A razão aqui alegada é que o lugar enorme que se deve conceder à atividade motora na vida mental faz que se veja no hábito muito mais que uma forma de memória inferior, a saber: «um elemento essencial suscetível de intervir de maneira quase constante nos fenômenos mnemônicos». Mas êste raciocínio é bem discutível. Primeiramente, é difícil compreender que um «elemento *essencial*» só apareça de maneira «*quase* constante». Ademais, mesmo se nos resignarmos a essa anomalia, o hábito, que é apenas um «elemento» (isto é, uma *condição*) da memória, não é portanto uma forma da mesma. Enfim, esta condição, que é fisiológica, é irredutível ao fato *psicológico* da memória.

A oposição das duas funções torna-se bem patente no caso típico da irrupção da memória (ou da consciência) no interior do mecanismo habitual: êste é, com isso, imediatamente perturbado. Desde que o pianista tenta analisar os hábitos motores de que usa, seu desempenho é marcado de hesitações e de erros. Inversamente, se o automatismo vem a substituir-se à memória, o ato reveste, de imediato, um andamento mecânico, rígido e estereotipado, que assinala o eclipse do psiquismo próprio da memória autêntica. *Memória e hábito são,*

pois, de alguma sorte, de sentido contrário, e só por equívoco se pode falar de uma «memória-hábito». A memória domina o hábito; e, segundo seus níveis, ela é pensamento e reflexão, intenção e consciência, ao passo que o hábito é mecanismo e inconsciência.

Em sua forma mais autêntica, a memória não é nem um conjunto de imagens-lembranças a flutuarem no fundo da consciência, nem um sistema automatizado de hábitos motores, mas sim *o ato de formar as imagens do passado segundo uma ordem que permita conservá-las, isto é, relembrá-las.* Recordar-se não é pôr sob o olhar da consciência uma imagem do passado, imóvel e fixa e subsistente em si, mas afundar-se no próprio passado e inserir-se nas suas perspectivas articuladas entre si, de maneira a reviver de nôvo, *segundo sua ordem temporal,* as experiências que êle resume.

ART. II. *FIXAÇÃO E CONSERVAÇÃO*

246 A questão da imaginação levou a estudar os processos de fixação e de conservação das imagens. Aqui só as consideraremos sob o ponto-de-vista da memória.

A. **Condições de fixação**

Distinguem-se, por experiência corrente, o fato de reter sem esfôrço nem vontade premeditada, e o de fixar ativamente as imagens e de aprender de cor. Neste último caso, a fixação é ordenada diretamente à evocação, e seu mecanismo já deve fazer-nos apreender os caracteres da memória.

Certos psicólogos (FECHNER, RICHET) pretenderam considerar a persistência sensorial das impressões sensíveis após a excitação como o *fenômeno mnemônico elementar.* Essa persistência, observa RICHET («La mémoire élémentaire», in *Revue Philosophique,* 1881, t. XI, páginas 540 e segs.), amortece com certa lentidão. Bastaria supor que o amortecimento nunca é completo, para explicar a impressão mnemônica e, por conseguinte, a memória. Esta opinião é um bom exemplo de redução abusiva de um fenômeno a suas condições. *A memória é um fenômeno mental, e não um fenômeno fisiológico.* Certamente ela tem condições fisiológicas, aliás muito mal conhecidas. Mas não se pode reduzi-la a essas condições, e cumpre dizer que a fixação mnemônica (muito incerta, ainda por cima) «não representa uma obliteração incompleta da sensação, mas sim um nôvo fenômeno positivo» (DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie,* t. IV, pág. 69 (PIÉRON)), e um fenômeno de natureza pròpriamente psicológica, que deverá, portanto, receber uma explicação psicológica.

1. **A organização.** Já focalizamos o papel da organização das imagens (*186*). Sôbre êste ponto, numerosas experiências aduzem notáveis precisões. Podemos partir do fato, sòlidamente estabelecido, de que tôda percepção é percepção de formas e de estruturas; de que tôda imagem está compreendida numa estrutura ou se apresenta como implicando uma estrutura. Parece, destarte, que *o poder de fixação* (supostos iguais

todos os outros fatôres) *será proporcional à clareza, à simplicidade e à precisão estrutural da percepção e da imagem.* [2] É o que se verifica experimentalmente.

Experiências de Restorff. Mediante engenhosas experiências, demonstrou RESTORFF que, numa série de imagens dadas, mais fácil e mais nitidamente se retêm as que se distinguem por seu relêvo e por sua organização, ao passo que a homogeneidade (ou falta de organização) constitui um obstáculo à fixação. [3]

Por três vêzes, durante três dias, e uma vez cada dia, apresentam-se a 15 sujeitos três séries de 10 elementos. Estas séries são as seguintes:

(1) 1 número, 1 sílaba, 1 côr, 1 letra, 1 palavra, 1 pequena foto, 1 símbolo, 1 sinal de pontuação, 1 fórmula química.

(2) 1 número, 9 sílabas.

(3) 1 sílaba, 9 números.

Depois de apresentadas as séries, os sujeitos têm de ler, por exemplo, um texto qualquer de jornal durante dez minutos. Em seguida pede-se-lhes que transcrevam todos os elementos da série de que possam lembrar-se (concedem-se-lhes para isso trinta segundo). Os resultados foram os seguintes: o elemento acumulado (número ou sílaba, conforme a série) é retido na proporção de 22%; o elemento isolado (número ou sílaba), na proporção de 70%; os mesmos elementos na primeira série (apresentada em último lugar), na proporção de 40%. Êstes resultados são claramente em favor da organização.

O fato de se chegar a reter séries, não raro muito longas, de elementos uniformes não pode constituir objeção, porque êsses são apenas casos excepcionais, que às vêzes supõem um esfôrço anormal e nunca duram na memória. Outros casos de «memória absurda» (por exemplo memória dos horários de estrada de ferro) explicam-se pela disposição dos elementos, sob forma de ritmo, de agrupações simétricas, de acento, etc., ou ainda pelo recurso a uma união lógica dos elementos. Com isso acha-se restabelecido o privilégio da organização estrutural. [4]

247 2. **A memória imediata.** As experiências que precedem podem ser confirmadas por isso a que comumente se chama a memória imediata, ainda que aqui se trate de *fixação imediata* antes que de memória e de lembrança.

---

[2] Cf. BERGSON, *L'énergie spirituelle*, pág. 170: "Como aprender de memória, quando não é em vista de uma evocação instantânea? Lê-se um trecho atentamente, depois divide-se o mesmo em parágrafos ou seções, levando em conta sua organização interior. Obtém-se assim uma visão esquemática do conjunto. Então, no interior do esquema inserem-se as expressões mais notáveis. Relacionam-se com a idéia dominante as idéias subordinadas; com as idéias subordinadas as palavras dominantes e representativas, e com essas palavras, enfim, as palavras intermediárias que as ligam como uma cadeia.

[3] Cf. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, págs. 486-487.

[4] Cf. MICHOTTE, *Deux études sur la mémoire logique*, Louvain (*Annales Inst. Sup. de Philosophie*, 1912, 1913).

a) Fixação imediata. Todo o nosso estudo da percepção pôs em evidência êsse fato da fixação imediata, frisando que *perceber não é simplesmente experimentar impressões sucessivas, mas sim apreender essas impressões como integradas em totalidades.* Sem essa fixação, tôda percepção seria necessàriamente pontuada e descontínua. Escutamos falar um amigo: a cada momento do discurso, o que atua sôbre nós não é sòmente a palavra pronunciada, são as palavras que precederam, visto cada palavra da frase e do discurso ser função das precedentes. O mesmo sucede quando escutamos uma melodia, cada nota da qual, enquanto momento de um todo temporal, depende das anteriores e, em geral, de tôda percepção de formas móveis.

Ora, verifica-se que *os elementos sucessivos só são fixados e conservados fàcilmente na medida em que se incorporam a uma estrutura.* Ao contrário, se um elemento discordante, inassimilável, se introduz bruscamente na série contínua, sua presença, pelo relêvo que alcança, será bem notada e retida, mas pràticamente não terá efeito sôbre os elementos que venham depois, por não poder incorporar-se à estrutura de conjunto. Daí resulta que a ação do passado imediato depende antes de tudo de sua inserção numa forma temporal (caso análogo ao do espaço) e, por conseguinte, que a memória está ìntimamente ligada às estruturas. [5]

248 *b) A «lembrança do presente».* É essa «memória imediata» que BERGSON descreve sob o nome de *lembrança do presente* (*Energie spirituelle*, págs. 137 e segs.). «Cremos», escreve êle, «que *a formação da lembrança nunca é posterior à da percepção, mas contemporânea dela.* À medida que a percepção se cria, sua lembrança perfila-se-lhe ao lado, como a sombra ao lado do corpo. Mas ordinàriamente a consciência não a percebe, tampouco como nosso ôlho veria nossa sombra se a iluminasse cada vez que para ela se volve... Quanto mais se refletir nisso, tanto menos se compreenderá que a lembrança possa jamais nascer se não se vai criando à medida em que se realiza a própria percepção. Ou o presente não deixa nenhum vestígio na memória, ou então desdobra-se a todo instante, no seu próprio jorrar, em dois jactos simétricos, um dos quais volta a cair sôbre o passado, ao passo que o outro se lança para o futuro. Êste último, a que chamamos percepção, é o único que nos interessa. Enquanto tocamos as próprias coisas, não temos o que fazer de sua lembrança. Ao afastar a consciência prática essa lembrança como inútil, a reflexão teórica tem-na por inexistente. Assim nasce a ilusão de que a lembrança *sucede* à percepção».

Em outros têrmos, poder-se-ia dizer que há *uma função da memória que se exerce, de alguma sorte, na espessura do presente.* A percepção determina, com efeito, a formação de imagens residuais ou *imagens livres*, às quais a memória confere um caráter de relativa fixidez. De fato, para falar com exatidão, trata-se menos de memória que das *condições ou materiais da memória.* As imagens livres, por

---

[5] Cf. P. GUILLAUME, *La Psychologie de la forme*, pág. 158.

um lado, e contràriamente ao que pensa BERGSON, não têm nenhuma relação formal com o passado como tal, e, por outro lado, são incapazes de sobreviver por si mesmas; sua sobrevivência é função do uso que a adaptação perceptiva, o pensamento, a arte ou a técnica podem fazer delas, utilizando-as para seus próprios fins. *Deixadas a si mesmas, elas se degradam pouco a pouco,* porém fatalmente, e nada pode salvá-las da morte.

B. O esquecimento

249 O estudo do esquecimento pode servir de contraprova. E ordinàriamente se verifica que é função do estado da organização das lembranças.

1. **Dissolução dos grupos.** Demonstra a experiência que *o esquecimento é tanto mais rápido quanto menos precisa ou menos natural era a organização.* Certas *estruturas artificiais* (do gênero das que utilizadas por certas mnemotécnicas) resistem mal ao tempo e à falta de exercício. Os *agrupamentos lógicos* são mais tenazes, e observa-se que os elementos mal articulados ao conjunto são os que mais fàcilmente desaparecem. Os *grupos de núcleo afetivo* refletem naturalmente as mudanças afetivas do sujeito. Do mesmo modo que os sistemas de núcleo afetivo agregam a si fàcilmente os elementos
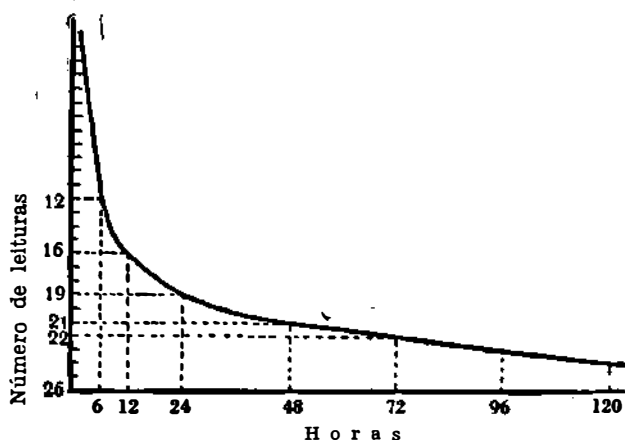
Fig. 16. Curva do esquecimento.

Obtém-se uma curva do esquecimento aprendendo séries de sílabas de igual extensão e repetindo-as após diferentes intervalos (anotados em horas sôbre a linha inferior). A curva mostra que o sujeito teve de reler 26 vêzes a série para decorá-la, e que, para reaprendê-la após 6 horas, foram necessárias 12 leituras; após 12 horas, 16 leituras; após 24 horas, 19 leituras, etc.

que se referem à paixão em jôgo, assim também a debilitação ou o desaparecimento dessa paixão tem por efeito desagregar o complexo afetivo.

O esquecimento pode ainda resultar quer passivamente do *desuso* (lei de obliteração: o esquecimento, a princípio rápido, vai aumentando, porém de maneira cada vez mais lenta) (fig. 16), quer ativamente, da *destruição da lembrança*. Em ambos os casos, a rapidez e a realidade do esquecimento estão ligadas à desagregação dos todos de que faziam parte as lembranças. Não se esquece tudo o que se quer, nem tão fàcilmente como se quer. Há mesmo casos em que é impossível o esquecimento, a saber: os casos em que a lembrança está incorporada a estruturas sòlidamente articuladas e constantemente evocadas.

250 2. **Inibição retroativa e ântero-ativa.** Faz-se diversos sujeitos aprenderem duas séries de elementos sensìvelmente parecidos, e duas séries de elementos totalmente diferentes. Depois procede-se a experiências de rememoração. Verifica-se que, no primeiro caso, a evocação da segunda série exerce influência desfavorável sôbre a da primeira *(inibição retroativa)*. ao passo que, no caso das séries totalmente diferentes, a evocação de uma absolutamente não incomoda a da outra. Portanto, é realmente a semelhança que paralisa a evocação no primeiro caso. [6]

Os mesmos resultados se obtêm quando, após uma primeira série, se faz aprender uma segunda, que encerra algumas ligeiras diferenças. A segunda série aprende-se muito mal, por falta de algo suficiente que a distinga da primeira *(inibição ântero-ativa)*. Isso mostra ainda claramente que a fixação de um têrmo depende da percepção do todo ou da estrutura em que êle se insere, e, assim, de nôvo se verifica a lei geral de que as partes dependem do todo.

C. Deformação

251 1. **Causas de deformação.** Os casos de deformação das lembranças também são muito interessantes. São de experiência corrente, e todos sabemos quanto, com a mais firme convicção e a mais perfeita boa-fé, se está exposto a apresentar como rigorosamente objetivas lembranças profundamente alteradas. Ora, os experimentadores demonstram que *as causas principais de transformação das lembranças são de natureza*

---

[6] Cf. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, págs. 490 e segs.

afetiva ou lógica. Com efeito, ora são os fatôres afetivos que intervêm para modificar surdamente nossas lembranças segundo nossos interêsses e preferências, e ora são nossas necessidades lógicas que intervêm para modificar os complexos acidentais conservados na lembrança, acrescentando, suprimindo, reforçando ou atenuando tal ou tal elemento, em mira a tornar inteligível o conjunto.

2. **Processos de deformação.** Seja qual fôr a causa da transformação das lembranças, verifica-se que *os processos de deformação consistem, em geral, em substituir por formas simples e regulares as formas complexas ou equívocas da percepção, ou em acentuar os detalhes significativos.* Êsses processos foram postos em evidência pelas belas experiências de WULF.[7]

Consistem essas experiências em apresentar ao sujeito figuras desprovidas de significação, e, depois, em pedir ulteriormente, e repetidas vêzes, reproduzir de memória essas mesmas figuras. Examinando os desenhos, verifica-se que as deformações não se fazem ao acaso. Obedecem, de fato, a duas tendências: uma leva a acusar sistemàticamente certos detalhes particulares dos desenhos; outra, aparentemente de sentido contrário, leva a atenuar ou mesmo a suprimir as particularidades e a esquematizar o conjunto. Na realidade, essas duas tendências são do mesmo sentido, pois vão ambas a ceder o passo à estrutura sôbre os elementos: ora o elemento característico da forma é reforçado; ora os elementos semelhantes são assimilados; ora o elemento irregular, mas não característico, desaparece em proveito da nitidez e da precisão estrutural do conjunto. Reencontram-se, pois, aqui as leis gerais da percepção *(144-146)*.

A objeção que se poderia fazer é que êsses fatos de transformação se explicam bem supondo que se estabelece uma *média* mecânicamente pela repetição das experiências (imagens compósitas de GALTON, *195*). Mas essa explicação não pode ser aceita, porque, por um lado, verifica-se que essas transformações não dão *médias*, e sim *simplificações* ou *regularizações*; e, por outro lado, que as transformações já se efetuam, ou pelo menos se esboçam, *desde a primeira evocação.*

252 3. **Transformação da lembrança em saber.** Já notamos *(245)* que saber e lembrar-se são duas formas de memória que só diferem por caracteres acidentais. O saber é uma lembrança que, voluntàriamente ou por esquecimento, abstrai de suas origens. A lembrança é um saber que se refere, explícita ou implìcitamente, às circunstâncias da sua aquisição.

Todavia, a transformação da lembrança em saber não se opera sem alguma modificação dos objetos de memória. Primeiramente, e por definição, o saber significa um *empobrecimento,* visto eliminar os elementos acidentais que faziam cor-

[7] Cf. KOFFKA, *loc. cit.*, pág. 493.

po com a lembrança. A lembrança de tal matéria, literária ou científica, desperta neste estudante as emoções que acompanharam o estudo dela. Aos poucos, essas lembranças pessoais se apagam, e só subsiste o saber ou a ciência aprendida, impessoal e intemporal. Êste saber, por outra parte, representa uma *organização* superior em relação à lembrança. Desapareceram os detalhes inúteis, operou-se uma esquematização, a ordem lógica reforçou-se, estabilizou-se o conjunto. Por isto, já agora a memória é mais segura. Isto se verifica fàcilmente, em todos os casos em que os saberes permanecem algum tempo sem uso: a êles recorrendo de nôvo, fica-se supreendido de reencontrá-los quase intatos, ou, pelo menos, de recuperá-los sem grande esfôrço. É êsse o privilégio da organização. Como o demonstrou RIBOT, os saberes (ou hábitos) resistem assim tão bem ao esquecimento por serem por excelência lembranças organizadas.

ART. III *EVOCAÇÃO DAS LEMBRANÇAS*

Podem-se distinguir dois casos, que dão lugar a observações diferentes: o da evocação espontânea e a da evocação voluntária.

A. Evocação espontânea

253 O caso da evocação espontânea das lembranças (quando estas se apresentam à consciência por si mesmas) parece favorecer a teoria associacionista. Com efeito, parece que a lembrança espontâneamente evocada deva ser, de ordinário, a que mais freqüente ou mais recentemente estêve ligada ao conteúdo atual da consciência. Vamos ver, entretanto, que os fatos levam a conclusões inteiramente diferentes.

1. **Influência do agrupamento.** O caso da memória imediata, acima examinado, já nos põe na trilha de uma explicação. A lembrança espontâneamente evocada parece dever ser necessàriamente, não a mais próxima, nem a mais freqüentemente evocada, e sim a que é exigida pelas leis da organização, tais como as manifesta a atividade perceptiva. Ora, as experiências são decisivas sôbre êste ponto: ao passo que a evocação pela ação da contigüidade ou da repetição mecânica deveria interessar os têrmos fora de tôda consideração de agrupamento ou de sistema, elas estabelecem, ao contrário, que *a evocação depende, em parte considerável, de fatôres diferentes dos do contato ou da repetição.*

LEWIN faz um sujeito aprender, por numerosas repetições (que vão até a 300), séries compostas de 12 sílabas desprovidas de sentido. Suponhamos que o sujeito encontra de nôvo uma dessas sílabas. Segundo a teoria associacionista, essa sílaba deve evocar automàticamente a precedente ou a seguinte. Ora, os testes mostram que de modo algum assim sucede, isto é, que a evocação resulta de outros fatôres que não os da associação mecânica. Por um lado, com efeito, os testes de memória referentes à reprodução dessas sílabas só comportam respostas exatas, após tempos de reação curtíssimos, na medida em que as sílabas foram agrupadas e organizadas (geralmente aos pares). Por outro lado, na ausência dêsses agrupamentos, e sob a condição de o sujeito não fazer nenhum ensaio *ativo* de reprodução, a leitura de uma das sílabas da série não provoca nenhuma evocação (cf. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, pág. 495).

254 2. **Influência do campo intermediário.** As experiências que precedem são sobretudo negativas. Eliminam a explicação mecânica do associacionismo. Outras experiências estabelecem que *a formação de um grupo de objetos semelhantes, e, por conseqüência, a evocação de um objeto por outro, dependem da natureza do campo intermediário* (espacial ou temporal) *que existe entre os têrmos extremos.* Essa formação (e a evocação) é facilitada quando os elementos intermediários são semelhantes entre si mas diferentes dos objetos extremos assimilados recìprocamente. Ao contrário, é dificultada quando os objetos do campo intermediário são semelhantes aos têrmos assimilados.[8] Destarte, não sòmente estamos nos antípodas do mecanismo imaginado pelos associacionistas, senão que claramente se vê, como o faz notar KÖHLER, que a evocação espontânea (fora dos casos de êrro acidental ou dos casos de repe-

---

[8] Cf. GUILLAUME, *Psychologie de la Forme*, pág. 161, citando as experiências de KÖHLER: "O método consistirá em apresentar duas vêzes o mesmo objeto, a primeira vez em boas condições de percepção, e a segunda em condições medíocres; trata-se de saber se a segunda percepção será facilitada pela primeira, isto é, se produzirá uma revivescência da impressão correspondente a esta. No intervalo das duas apresentações dêsse objeto, mostram-se outros que formarão o campo temporal intermediário; êsses objetos são, na constelação suposta favorável, diferentes do objeto crítico e, na constelação suposta desfavorável, mais ou menos semelhantes a êle. Assim, apresenta-se primeiramente ao taquistoscópio, durante três segundos, a palavra *Brosk*, mui legível; depois aparece uma série de outros objetos minúsculos, mal iluminados; na constelação desfavorável (A), trata-se ainda de palavras; na constelação favorável (B), são figuras complicadas, carentes de sentido. A experiência termina, em ambos os casos, pela reaparição da palavra *Brosk*, mas desta vez pouco iluminada, em pequenos caracteres. Ora, esta palavra é lida corretamente em 30% sòmente das provas do tipo A, mas em 75% das provas do tipo B, o que confirma a hipótese" (da influência do campo intermediário).

tição estúpida) depende nitidamente do desenvolvimento dinâmico do campo intermediário como um todo funcional.[9]

B. **Evocação voluntária**

255. 1. **Problema da evocação voluntária.** O problema suscitado pela evocação voluntária pode assim formular-se: *quais são as condições que permitem evocar a lembrança* b *por meio da lembrança* a? A evocação voluntária consiste, com efeito, em apoiar-se no conteúdo atual da consciência para chegar, de aproximação em aproximação, a evocar uma lembrança *x*. A atividade de evocação compõe, assim, séries de têrmos, e trata-se de determinar como estão unidos entre si.

Para o associacionismo, sendo *a*, *b* e *c* consecutivos, a evocação de *c* consistirá em evocar *a* depois *b*, ou *b*. Automàticamente, *c* achar-se-á evocado à consciência. Êsse problema, assim formulado, tem algo de estranho, pois é evidente, à primeira vista, que o fato de procurar *c* implica conhecê-lo de antemão. Sem dúvida, é o paradoxo de tôda procura ativa da lembrança, ao mesmo tempo ignorada e conhecida. Entretanto, no contexto associacionista, êsse paradoxo assume o aspecto de um absurdo, visto que, sendo mecânica a evocação, exige o influxo atual e imediato do têrmo pressumidamente ignorado e ausente *(207)*.

Ao contrário, o fato de as lembranças serem integradas em estruturas permite compreender o paradoxo da evocação voluntária. Esta parte da representação de um todo, espacial ou temporal, no qual a lembrança procurada *deve* integrar-se. A lembrança elementar é realmente ignorada como tal, mas está contida na organização, que se oferece primeiro à memória. O fracasso, para passar dessa estrutura à lembrança, levará a ensaiar com outras formas. A experiência mostra que tal é o processo normal da evocação voluntária: *nós não vamos de uma lembrança à outra por movimento mecânico, mas sim dos todos aos elementos.*

256 2. **Organização e reintegração.** Poder-se-ia achar que o processo de que estamos falando não difere do processo de reintegração (ou reconstrução do todo a partir do elemento) do associacionismo. Mas haveria nisso uma grave ilusão. Com efeito, *tratar-se-ia antes, aqui, de reconstituição ou de reprodução da parte a partir do todo,* porque a parte só evoca o todo na medida em que está *funcionalmente* unido ao todo, isto é,

[9] As experiências de KÖHLER sôbre os campos intermediários complicam-se com uma hipótese fisiológica, que não forma parte, em absoluto, dos seus resultados psicológicos. A filosofia de KÖHLER é uma coisa, e a psicologia da forma é outra, todo diferente *(138)*.

quando o todo está nela virtualmente inscrito. Êsse laço funcional é totalmente distinto da simples justaposição mecânica do associacionismo, para o qual o elemento, pròpriamente falando, não é uma parte, senão um fragmento. Dêste ponto-de-vista, a evocação voluntária é um processo vizinho do da imaginação criadora.

Art. IV. *RECONHECIMENTO E LOCALIZAÇÃO DAS LEMBRANÇAS*

275 O reconhecimento das lembranças está compreendido, a bem dizer, em todo ato de memória, mas em graus diferentes e sob diversas formas. Há primeiramente o fato de reconhecimento objetivo, isto é, independentemente de tôda referência a meu passado: assim é que a vida quotidiana, no contexto familiar em que se inscreve, implica o reconhecimento imediato de numerosas coisas e pessoas. Há, em seguida, uma forma de reconhecimento que consiste em referir conscientemente os objetos a meu passado, quer espontâneamente e sem hesitação, quer por atos complexos de discernimento e de contrôle.

A. O reconhecimento na percepção

1. **Reconhecimento inconsciente.** Nesta forma de reconhecimento, a memória, segundo a expressão de Höffding, não passa de uma "memória implicada", pois não há vestígio de retôrno sôbre o passado, nem mesmo consciência alguma de evocação. O reconhecimento confunde-se pràticamente com a percepção, e explica-se pela lei da percepção variável (*146*).

Dever-se-ia, mesmo, dizer que a memória é neste caso *prospectiva* e não *retrospectiva*. Com efeito, sendo tôda ela ordenada à ação, sua função própria é fazer esperar a *repetição* de um acontecimento, ligado, a título simultâneo ou sucessivo, àquele que é dado, e, por conseguinte, projetar de alguma sorte o passado no futuro. É a isso, igualmente, que se reduz a memória animal.

2. **Reconhecimento consciente.** Sucede, entretanto, que percepção e lembrança se separam, de alguma sorte. Isto ocorre cada vez que o objeto percebido sofreu mudanças importantes. Às vêzes, o reconhecimento exige um esfôrço mais ou menos prolongado, e passa por alternativas de certeza ou de dúvida. "Será essa realmente a pessoa que eu conheci?" Neste caso, *o mecanismo do reconhecimento consiste, evidentemente, em confrontar a imagem do passado com a percepção presente, para descobrir*, sob as mudanças parciais, *a identidade e a permanência da forma*, já em seu conjunto, já em seus detalhes característicos. "Sim, é realmente a pessoa que eu conheço: mudou muito, mas é realmente a mesma, pelo andar, pela maneira tí-

pica de falar ou de rir, etc.". Aliás, o recurso espontâneo a essa forma, sempre idêntica, é o que explica a ausência de hesitação em reconhecer as pessoas e as coisas.

B. Reconhecimento na memória

258 Trata-se aqui de saber como distinguimos a lembranca imaginada, isto é, a imagem referida a meu passado, da pura imagem, abstração feita de tôda referência às suas origens temporais.

1. **Questão dos critérios.** Para explicar e justificar a distinção que fazemos entre a imagem-lembrança e a pura imagem, foram propostos diferentes critérios.

a) *Critério do conteúdo afetivo da lembrança.* A lembrança, declara HÖFFDING (*Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience,* pág. 202), acompanha-se de uma espécie de conteúdo afetivo que não se encontra na pura representação imaginativa do objeto. Êsse valor afetivo, ao que parece, é formado, por sua vez, de um sentimento de facilidade, de espontaneidade. Estas observações são fundadas: normalmente, a lembrança possui uma tonalidade afetiva, e evoca-se com facilidade. Mas nem sempre assim sucede, e, ademais, essas mesmas propriedade podem pertencer à simples imagem.

b) *Critério do sentimento de familiaridade.* Êste sentimento, que caracteriza a imagem-lembrança, seria determinado pela reação motora bem organizada que o acompanha, e, por conseguinte, na base do reconhecimento haveria que descobrir um fenômeno de ordem motora (BERSON, *Matière et Mémoire,* pág. 93).

As experiências de CHEVES WEST PERKY (cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale,* pág. 14) parecem justificar êsse ponto-de-vista. Elas dão a percentagem seguinte de reações motoras: memória visual (movimentos dos olhos), lembranças: 89,50%; imagens: 20,50%; memória auditiva (movimentos do laringe controlados por um aparelho colocado sôbre o laringe): lembranças, 84%; imagens, 9%; memória olfativa (movimentos das narinas): lembranças, 96%; imagens, 10%. Entretanto, essas experiências admitem boa dose de incerteza, pelo fato de não haver o experimentador precisado suficientemente se o reconhecimento era anterior ou posterior ao movimento.

Todavia, o critério do sentimento de familiaridade parece ainda carecer de universalidade: há fatos que a gente se representa nìtidamente como passados, e que só comportam uma reação motora fraquíssima; e, recìprocamente, simples imagens são capazes de provocar uma forte reação motora.

c) *Critério da coerência.* Enfim, alegou-se o caráter de coerência, de nitidez e de riqueza em detalhes concretos que pertenceria à lembrança e não à imagem. Êsse caráter de coerência é que tornaria a lembrança rebelde às fantasias da imaginação e menos fàcilmente maleável do que a simples imagem. Êste critério não parece mais decisivo que os precedentes, porque, por um lado, há imagens e complexos de imagens de uma coerência perfeita, e, por outro, há lembranças diluídas, instáveis, indefinidas e indefeníveis.

Tentou-se precisar êsse caráter dizendo que, subjetivamente ou em si mesma, a lembrança se completa normalmente pela evocação das circunstâncias concretas da percepção. Mas, se efetivamente isso é freqüente, não é universal nem necesário. Amiúde falta êsse complemento, já que o esfôrço de reconhecimento consiste justamente em buscar (às vêzes em vão), as circunstâncias concretas da primeira percepção.

259 2. **Distinção imediata.** Na discussão que precede reconheceram-se os critérios já invocados para explicar e justificar a distinção entre percepção e imagem (*177-180*). Verificamos então que nenhum critério era realmente eficaz e decisivo, e aqui repetimos as mesmas observações. Isso significa que, *se fôsse possível duvidar da distinção entre imagem e percepção, ou entre imagem e lembrança, nunca chegaríamos a nos certificar dessa distinção de maneira evidente.* Ora, é um fato que distinguimos espontâneamente entre lembrança e simples imagem, graças a uma intuição imediata, que normalmente é infalível. Ela atinge, com efeito, diretamente, no meu eu concreto, o passado que eu sou. A lembrança, em certo sentido, pertence realmente ao presente, — do contrário, como poderíamos atualizá-la? —; mas é um presente-passado, um presente-por-trás-de-mim, um presente constituído em profundidade, e sôbre o qual já não tenho poder. Êsse duplo caráter, que forma uma unidade com a lembrança e a constitui como tal, é que a distingue da pura imagem, que carece dêsse sinal do pasado e que flutua, de certo modo, num espaço sem dimensões temporais. A imagem do Monte-Branco não contém nota alguma de passado para quem só a contempla como artista; mas é uma lembrança para mim quando ela é-eu-mesmo-sendo-o-que-fui, isto é, aquêle precisamente que fêz outrora a ascensão do Monte-Branco. Reconheço-me nela, e ela é uma parte de mim mesmo.

Sem dúvida, poder-se-á objetar que isso nada explica. Mas, neste caso, trata-se menos de *explicar* que de descrever corretamente um fenômeno; e a própria descrição, se fôr exata, vale como explicação *psicológica.* Metafìsicamente, seria mister ir mais adiante, e buscar na noção de substância-sujeito a razão última da permanência e do reconhecimento da lembrança: isso será objeto de um estudo ulterior.

3. **Casos de reconhecimento laborioso.** Aduzem-se exemplos de confusão de lembranças e de imagens. Porém êsses casos são patológicos. Fora dêles, pode haver hesitação. Mas a experiência mostra que tal hesitação não se refere ao fato de saber se se trata de uma imagem ou de uma lembrança, coisa que se impõe imediatamente e absolutamente, mas à localização da lembrança no passado, ou às circunstâncias de percepção. *Não se toma uma imagem por uma lembrança, mas pergunta-se, por ocasião de uma lembrança, se esta é exata,* isto é, se de fato se refere à percepção original. As investigações para se certificar disso podem ser longas, difíceis, e mesmo não dar resultado. Mas nem por isso a lembrança se imporá menos como algo nìtidamente distinto da simples imagem.

C. Localização

260 1. **Reconhecimento e localização.** Sendo a lembrança pròpriamente dita uma referência ao passado, ao menos de direito supõe uma *localização no tempo.* Essa localização pode ser distinta do reconhecimento, pois sucede reconhecer-se espontâneamente uma lembraça sem se ser capaz, no momento, de localizá-la, isto é, de situar exatamente o momento da percepção que lhe deu origem. Como se efetua essa localização?

2. **O quadro temporal.** A localização imediata é, muitas vêzes, imprecisa. Consiste numa impressão ou num sentimento de proximidade ou de antiguidade da percepção original. Para chegar à precisão, cumpre esforçar-se por situar a percepção num quadro constituído pelo conjunto dos acontecimentos que se sucederam no período entrevisto a princípio confusamente. Quando êsses acontecimentos formam uma seqüência lógica, o esfôrço de localização fàcilmente dá resultado. Pergunto-me: "Vi realmente Z há três semanas? Sim, parece-me realmente tê-lo visto. Mas onde foi que o vi? Só pode ter sido em casa de X, onde êle se hospeda em suas viagens. Ora, justamente estive em casa de X há três semanas, e lá não tornei depois. Foi, portanto, seguramente lá que o encontrei".

Donde se conclui que *a localização no passado é sobretudo relativa:* consiste em situar um acontecimento em relação com os que o precederam, seguiram ou acompanharam. A apreciação direta da duração transcorrida é, ao contrário, extremamente difícil e sujeita a êrro (*125*). Normalmente, recorremos às medidas que nos proporcionam o relógio e o calendário. Nossa representação do passado, bem como nossa percepção da duração, tornam-se, assim, a um tempo precisas e abstratas. Nossas lembranças têm datas (tal ano, tal mês, tal dia, tal hora, tal minuto), e, por efeito dessas medidas, que dispensam

de recorrer às circunstâncias, flutuam descoloridas e incertas no tempo imaginário, uniforme e vazio (*I, 325*).

ART. V. *DISMNÉSIAS, AMNÉSIAS, HIPERAMNÉSIAS*

261 1. **Dismnésias.** Chama-se dismnésia (ou amnésia de fixação) à *impotência, congênita ou acidental, para fixar as imagens.* Manifesta-se na idiotice e na semi-idiotice, na paralisia geral, na demência senil, na confusão mental, na velhice, as quais, fisiològicamente, se caracterizam por uma degenerescência cerebral mais ou menos profunda,[10] «em certas psiconeuroses, em que os sujeitos, embora percebendo os fatos presentes, os esquecem ou parecem esquecê-los ocasionalmente».[11]

A dismnésia acha-se igualmente ligada a certos estados acidentais e temporários de fadiga nervosa ou de esgotamento geral.

262 2. **Amnésias.** A amnésia é a *impotência para conservar as imagens que foram registradas e fixadas.* Pode ser sistematizada, localizada ou simples; instantânea ou progressiva.

a) *Amnésias sistematizadas, localizadas ou apráxicas.* Distinguem-se, às vêzes, as amnésias gerais e parciais. Mas *tôda amnésia, por grave que seja, é meramente parcial.* As amnésias gerais não são mais que aparentes: no adulto, sempre, mesmo na catástrofe demencial, subsistem numerosas imagens. O que está prejudicado é a faculdade de síntese.[12]

A amnésia refere-se ora a uma categoria determinada de imagens ligadas entre si *(amnésia sistematizada)*: imagens relativas à família, ao ofício, palavras de uma língua, música, etc.; ora a tôdas as imagens de um período determinado *(amnésia localizada)*; ou então ao uso prático de certos objetos *(apraxia)*.

A apraxia assemelha-se à paralisia, mas é mui diferente dela. Na realidade, trata-se de uma desorganização da memória motora. Assim, o apráxico toma a colher ou a faca por uma caneta, ou a caneta por

---

[10] Cf. ROUBINOVITCH, *Traité international de Psychologie pathologique*, t. II, pág. 510: "O exame histológico da substância cerebral demonstra uma redução mais ou menos considerável das células nervosas sob o ponto-de-vista de seu volume e de seu número. Atacados por uma verdadeiro processo atrófico, os neurônios do córtex cerebral são insuficientemente desenvolvidos em seu corpo celular e em seus prolongamentos".

[11] Certos casos de histeria admitem uma dismnésia muito acentuada. Mas até agora não se pôde consignar a êsses casos nenhuma organicidade. Os distúrbios *parecem* ser puramente psíquicos. Isso poderia explicar que a dismnésia seja apenas aparente, já que nos histéricos reaparecem freqüentemente, após longo tempo, imagens que não pareciam haver sido fixadas.

[12] Cf. P. JANET, *Etat mental des hystériques*, pág. 77, a discussão do caso célebre de Mary Reinolds. Aos dezoito anos, durante um sono de vinte e quatro horas, essa pessoa perde, ao que parece, absolutamente tôdas as suas lembranças, e acorda no estado de uma criança que acaba de nascer, mas com faculdades adultas. JANET observa que, se, no seu despertar e depois, Mary Reynolds ainda goza de suas faculdades adultas, é que evidentemente não perdeu tôdas as suas lembranças ou tôdas as suas imagens anteriormente formadas. Do contrário, seria absolutamente estúpida.

uma faca; risca o fósforo na vela; apaga o fósforo antes de haver acendido a vela; serra madeira com a corda que estica o serrote, etc.

b) *Amnésias instantâneas ou progressivas.* Afora os casos de traumatismos acidentais graves, que podem acarretar amnésias instantâneas, *a amnésia geralmente segue um processo regressivo regular*, formulado na lei de RIBOT: «a marcha da amnésia segue a linha de menor organização» (*Maladies de la mémoire*, pág. 95). A amnésia começa por afetar as imagens recentes, que representam a organização mais fraca, e remata-se pela abolição dessa memória sensorial, instintiva, que, fixada no organismo, constitui a organização em seu grau mais elevado.[13]

Esta lei verifica-se regularmente na paralisia geral, na paralisia infantil, na demência senil, no alcoolismo. Observa-se que são sempre os nomes próprios que desaparecem em primeiro lugar; seguem-se os nomes comuns concretos; os nomes abstratos e os adjetivos vêm depois; e, por fim, os verbos em último lugar, e seu desaparecimento assinala a vitória definitiva da demência.[14]

3. **Hiperamnésias.** São, escreve RIBOT (*Maladies de la mémoire*, pág. 139), os casos «em que aquilo que parecia aniquilado ressuscita, e em que pálidas lembranças recobram sua intensidade». Cita-se o caso dos afogados, de certos intoxicados, etc., os quais vêem afluir em quantidade, com precisão surpreendente, imagens, que pareciam esquecidas, de certos períodos de sua vida.[15]

---

[13] Ao que parece, trata-se menos da perda de imagens definidas do que da dissociação das sínteses de imagens. É o que bem mostraria uma análise dos distúrbios da linguagem escrita, passando, sucessivamente e por ordem de gravidade, das formas verbais às palavras, depois às ligações sintáticas, e finalmente à organização geral do sentido da frase (cf. R. MALLET, *La Démence*, Paris, 1935, págs. 83-84).

[14] Cf. BERGSON, *L'Energie spirituelle*, pág. 57.

[15] TAINE (*L'Intelligence*, t. I, pág. 133) relata o caso, mencionado por COLERIDGE, de uma jovem mulher iletrada que, num acesso de febre, falava latim, grego e hebraico. Ora, essa pessoa fôra recolhida, na idade de nove anos, por um pastor protestante, que diàriamente, após o jantar, lia em voz alta nessas línguas, textos que a môça ouvia lá da cozinha, onde trabalhava.

SEGUNDA PARTE

A VIDA AFETIVA

INTRODUÇÃO

270 1. **Dificuldades dêste estudo.** A vida afetiva é domínio ainda bastante obscuro e muito pouco explorado pela psicologia. As ambigüidades de vocabulário bastariam para demonstrá-lo: uns, com efeito, chamam emoção ao que outros denominam sentimentos, e inversamente; alguns assemelham as sensações a "emoções físicas", e os sentimentos a "emoções morais" ou puramente psíquicas. Do mesmo modo, alguns psicólogos têm o prazer e a dor como dois processos heterogêneos, ao passo que outros os consideram como do mesmo gênero, embora de sentido oposto.

Provém esta confusão, em grande parte, do fato de os estados afetivos serem difíceis de traduzir. A palavra exprime noções universais e descreve coisas objetivas; mas é impotente para traduzir com exatidão os estados afetivos, que são individuais e subjetivos. É isso o que explica a falta de uma doutrina precisa sôbre a natureza dêsses estados. *Não há acôrdo geral acêrca do critério sôbre os estados afetivos relativamente aos outros estados de consciência* e acêrca dos caracteres fundamentais de cada espécie de estados afetivos.

2. **Natureza dos estados afetivos.** Devemos, entretanto, partir de uma definição provisória dos estados afetivos, destinada simplesmente a delimitar o campo de nossas investigações. Para isso, observaremos que *nossos atos psicológicos se acham normalmente unidos, em nossa consciência, a certa tonalidade ou timbre que os faz agradáveis ou desagradáveis.* Esta impressão é indefinível em si mesma, mas é coisa óbvia para todos os sêres sensíveis, sob a forma de prazer e de dor.

Os estudos de consciência apresentam-se, pois, sob um duplo aspecto, o *aspecto representativo e o aspecto afetivo.* Sob o primeiro aspecto, implicam a apreensão, afetiva ou imaginária, do *conteúdo* ou da *natureza* de um objeto. Pelo segundo aspecto traduzem, sob forma *de prazer ou de dor, de sentimentos e de emoções,* as reações que experimentamos ante os obje-

tos que nos são apresentados pela atividade cognitiva. Às vêzese pode-se hesitar em verificar cientìficamente esta distinção entre representação e afetividade, isto é, em separá-las na experimentação. Pelo menos, nenhuma hesitação é possível do ponto-de-vista teórico, e pode-se dizer, com KÜLPE, que "a característica dos estados afetivos é ser um aspecto dos fenômenos que não é conhecimento de objeto extenso e dotado de qualidades sensíveis".

271 3. **Métodos para o estudo dos estados afetivos.** Pode-se recorrer a dois: o método de impressão e o método de expressão.

a) *Método de impressão.* Êste método utiliza principalmente o *processo comparativo.* Propõe-se ao sujeito, quer sucessivamente, quer simultâneamente, conforme o sentido, duas excitações diferentes, por exemplo dois acordes, um de quinta e outro de nona, e pede-se-lhe que diga, sem nenhum recurso a considerações abstratas, que impressões, agradáveis ou desagradáveis, lhe causam êsses acordes.

Êste método é muito imperfeito, porquanto nossos estados afetivos dependem constantemente de fatôres múltiplos.[1] Se se pode apreciar de maneira assaz precisa o excitante sensorial, não é possível determinar quais são as influências conjuntas da cenestesia, dos componentes imaginativos e intelectuais, das reações acidentais do indivíduo, coisas estas tôdas ignoradas do experimentador e, não raro, do próprio sujeito.

b) *Método de expressão.* Êste método visa a registrar as *modificações somáticas* que acompanham as mudanças afetivas. Para isso, servimo-nos de diferentes aparelhos (tambor de Marey, esfimógrafo, pneumógrafo, ergógrafo, etc.), a fim de medir os efeitos físicos (número e intensidade das pulsações, das respirações, variações da pressão sangüínea, etc.) dos estados afetivos.

Êste método, evidentemente, é mais preciso que o precedente, mas topa com os mesmos inconvenientes. Choca-se também com a complexidade extrema das causas que comandam a expressão, e que são ao mesmo tempo de ordem física (fadiga, repouso, estado nervoso) e de ordem psíquica (idéias, preconceitos, etc.). O sentimento pròpriamente dito pode, em certos casos, ser mero fator acessório da expressão.

---

[1] KÜLPE dá esta fórmula: A (estado afetivo) = f (I, D, E, R). f = fator sensorial, I = individualidade, D = humor geral e cenestesia, E = conjunto das excitações de natureza afetiva, R = reações motoras, imaginativas e intelectuais.

Podem-se, entretanto, corrigir as imperfeições de ambos os métodos multiplicando as experimentações e os sujeitos submetidos aos testes. Como o fator sensorial (ou excitante afetivo) permanece sempre o mesmo para numerosos sujeitos, as variações devidas aos outros fatôres devem compensar-se mùtùamente e deixar que apareça uma média aproximativamente exata.

272 **4. Princípios de uma divisão racional.**

a) *Ponto-de-vista funcional.* O problema da vida afetiva não é só o da natureza dos estados afetivos. Ou, mais exatamente, *a própria solução dêsse problema supõe resolvida a questão da finalidade dos estados afetivos,* pois não será de outro modo que se chegará a definir o gênero de relação que existe entre os dois aspectos, orgânico e psiquico, externo e interno, dos estudos afetivos. Trata-se, pois, primeiro, de responder às suas duas questões seguintes: quais são as situações em que se têm estados afetivos? qual é a função dêsses fenômenos relativamente à conduta do indivíduo?

b) *Instintos e inclinações.* O conjunto do estudo da vida afetiva é que trará uma resposta a essas questões. Mas desde já podemos dizer que os *fenêmenos afetivos são manifestações de nossas tendências e inclinações.* E' evidente que, à falta dessas tendências, poderia haver no vivente, em resposta a uma ação extrema, uma reação mecânica medida por essa ação, mas não essa manifestação, tão variável nas suas expressões, de sentimentos e de emoções, que define a vida afetiva do animal (*I, 431*).

Essas tendências, que os antigos designavam sob o nome de apetites, podem, nos sêres dotados de conhecimento, ser ou naturais ou intencionais.

As *tendências naturais,* ou instintos, são a própria natureza de um ser, enquanto está feito para tal ou qual operação determinada. Derivam, pois, das necessidades fundamentais ou primárias do indivíduo. E' em virtude de necessidades dêsse gênero que o animal é impelido a exercer todos os atos necessários à sua conservação individual e específica. Essas tendências naturais, que são inatas, não constituem faculdades distintas: identificam-se com a natureza do vivente sensível, e por ela se definem.

Há analogia entre essas tendências naturais ou instintos e as energias específicas dos sêres inorgânicos *(I, 380).* Essa analogia é que explica nossa maneira antropomórfica de descrever as propriedades dêsses sêres *(I, 150).* Mas nem essa analogia justifica uma redução

do vivente à matéria, como o tentou o mecanismo, nem essa linguagem autoriza supor que os que a empregam incidam no animismo e atribuam ao inorgânico as propriedades do vivente.

As *tendências adquiridas ou inclinações* derivam das necessidades secundárias do animal e dependem, em suas manifestações, da estimulação de um fato cognitivo, sensível ou intelectual. Donde a distinção entre *inclinações sensíveis*, orientadas para os bens sensíveis, e *inclinações intelectuais*, que têm por objetos os bens inteligíveis e se exercem pela vontade. Essas inclinações enxertam-se evidentemente nas tendências naturais ou instintos, e lhes exprimem as manifestações contingentes, variáveis em número e em intensidade segundo os indivíduos. Por isso, os instintos servem para definir a natureza específica, enquanto que o sistema das inclinações permite determinar o caráter ou o natural dos indivíduos. Biológicas em seu princípio, as inclinações representam, portanto, as formas psíquicas e subjetivas (tanto mais variadas quanto mais rica é a vida) das necessidades fundamentais do vivente.

Dessas tendências, inatas ou adquiridas, resultam movimentos ou atividades, quer sensíveis, quer intelectuais, destinados a alcançar o bem desejado ou a afastar o mal temido. Os Escolásticos atribuíam êsses movimentos a uma «faculdade locomotora», isto é, produtora do movimento local dos viventes sensíveis, quer êsse movimento seja reflexo, instintivo, habitual ou voluntário. Os psicólogos modernos, ao reservarem a êsses movimentos o nome de atividade psicológica, restringem assim excessivamente o domínio da atividade, visto que o conhecimento, sensível ou intelectual, também é uma manifestação de atividade.

273 c) *Estados afetivos e tendências.* As tendências, inatas ou adquiridas, são *inconscientes* como a própria vida. Não podem ser apreendidas direta e imediatamente em si mesmas, mas sòmente em seus efeitos, que são os fenômenos afetivos.

Êsses fenômenos afetivos podem, por sua vez, ser divididos em *dois grupos: os que têm por antecedente uma modificação orgânica, e os que têm por antecedente um fato psíquico.* Os estados do primeiro grupo são chamados ora *sensações afetivas,* ora *sentimentos elementares.* Tais são o prazer e a dor, bem como os múltiplos estados afetivos provocados pela cenestesia: sensações de fome, de sêde, de bem-estar e de mal-estar, de angústia, de fraqueza, de fôrça, de fadiga, de sono, etc. Impossível enumerá-los todos, pois alguns dêles, em razão de uma indeterminação ou de sua raridade, nem sequer têm nome. Impossível igualmente defini-los, por se tratar de estados elementares e primitivos que se conhecem imediata e intuitivamente.

Os estados afetivos do segundo grupo são as emoções e os sentimentos pròpriamente ditos. Não são mais suscetíveis

de definição do que os primeiros. Êsses estados, provocados por um antecedente psíquico (imagem ou idéia), têm um aspecto "subjetivo" em comparação com as sensações afetivas, que se apresentam como "objetivas", no sentido de que o caráter agradável ou desagradável que os provoca aparece como um dado objetivo.

Mais adiante veremos que a afetividade, em geral e sob tôdas as suas formas, aparece como um sinal e um efeito de adaptação do vivente. Ela entra em jôgo desde que as circunstâncias acidentais ou os riscos de suas iniciativas contrariam ou favorecem o equilíbrio para o qual êle tende constantemente ou, se se quiser, a direção geral de sua vida, específica e individual.

Isso equivale a dizer que a *afetividade é correlativa de um mundo de valores, que se trata de atualizar.* Cumpre, porém, distinguir uma afetividade estritamente *orgânica* (que só os animais conhecem) e uma afetividade *espiritual,* que, no homem, está ligada à atração e à atualização dos valores ideais ou racionais, livremente perseguidos e vividos (ao passo que o animal é, de alguma sorte, «possuído» pelos seus próprios valores). Compreende-se, destarte, como muito bem o diz R. RUYER,[2] que «a tristeza e a alegria, malgrado suas condições fisiológicas acidentais, sejam essencialmente devidas a um sentimento obscuro de perfeição e de imperfeição».

5. **Divisão.** Já agora temos os elementos essenciais de um estado da vida afetiva, encarada do ponto-de-vista funcional. Êsse estudo versará primeiro sôbre os instintos e inclinações, como fontes dos estados afetivos, e, depois, sôbre os diferentes estados afetivos: prazer e dor, sentimentos e emoções. Teremos, enfim, de estudar as paixões, que são inclinações elevadas a um alto grau da potência e de estabilidade.

---

[2] *Eléments de psycho-biologie*, pág. 130.

CAPÍTULO I

O INSTINTO

SUMÁRIO[1]

Art. I. CARACTERÍSTICAS DO INSTINTO. *Caracteres primários.* O inatismo. A permanência. *Caracteres secundários.* Universalidade específica. Ignorância do escopo.

Art. II. PSICOLOGIA DO COMPORTAMENTO INSTINTIVO. *Atividade cognitiva no instinto.* Cadeia dos atos instintivos. A inteligência a serviço do instinto. *Caráter finalista do instinto.* Sinais da atividade intencional. O instinto como atividade intencional. Instinto e tropismos. O instinto, fato de estrutura. *Fenômenos afetivos no instinto.* Instinto, emoções e sentimentos.

Art. III. CLASSIFICAÇÃO DOS INSTINTOS. *Princípios e métodos.* Critérios inadequados. Critérios dos objetos. *Instintos primários.* Instintos alimentar, sexual e gregário.

274 Mais acima indicamos o princípio de uma distinção das tendências. Algumas delas aparecem como primitivas, inatas, independentes da educação e da imitação, e características de uma espécie. Tais são as tendências que derivam imediatamente das necessidades fundamentais do animal, e que todos concordam em designar sob o nome de *instintos*. Êsses instin-

---

1 Cf. REVAULT D'ALLONES, *Les inclinations*, Paris, 1907. BERGSON, *L'évolution créatrice*, c. II. BUYTENDIJK, *Psychologie des animaux*, Paris, 1928. ANDRÉ, *Autour de l'instinct* (*Cahiers de Philosophie de la Nature*), Paris, 1930. Mc DOUGALL, *Outline of Psychology: Social Psychology*, 26.ª ed., Londres, 1931. W. JAMES, *Précis de Psychologie*, c. XIV. GUILLAUME, *La psychologie animale*, Paris, 1940, págs. 114 e segs. JOUSSAIN, *Les passions humaines*, Paris, 1928. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, págs. 205 e segs.; *La pudeur instinctive*, Paris, 1935. PIÉRON, *Psychologie expérimentale*, págs. 45 e segs. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II, págs. 498 e segs., e *Les tendances instinctives* (LARGUIER DES BANCELS), t. VI. PRADINES, *Psychologie générale*, págs. 153 e segs. A. BURLOUD, *Principes d'une Psychologie des tendances*, Paris, 1939. G. DE MONTPELLIER, *Conduites intelligentes et Psychisme chez l'animal et chez l'homme*, Paris, 1946. ET. RABAUD, *L'instinct et le comportement animal*, Paris, 1949. GOLDSTEIN, *La structure de l'organisme*, Paris, 1951, págs. 159 e segs.

tos, muitas vêzes, são considerados como característicos do animal, por oposição ao homem. Mas isso é restringir de mais o domínio do instinto, ou então esquecer que o homem, se é um ente racional, também é animal e, a êste título, dotado de tendências instintivas. Todavia, no homem essas tendências não se manifestam no estado puro, porém mais ou menos modificadas pela experiência, pela reflexão e pela influência social. É por essa razão que o estudo do instinto se apoiará sobretudo na descrição do comportamento animal, onde os instintos atuam, senão no estado puro, ao menos sem modificações individuais profundas.

ART. I. *CARACTERÍSTICAS DO INSTINTO*

275 Devem-se distinguir duas espécies de características: primárias e secundárias. As primeiras são: o inatismo e a estabilidade dos instintos. As segundas são: a universidade específica e a ignorância do fim.

§ 1. CARACTERES PRIMÁRIOS

1. **Inatismo.**

a) *Natureza.* O instinto, pelo menos em seus traços fundamentais e essenciais, não é objeto de nenhuma aprendizagem, nem de um discernimento individual, nem de uma inteligência que faça intervir uma experiência anteriormente adquirida. Nada tem a dever, tampouco, à educação e à imitação, pois as precede e elas se fundam nêle.

Daí sua *infalibilidade* e sua *perfeição imediata.* O exercício do instinto, desde que as condições normais são realizadas, efetua-se com segurança maravilhosa. As operações mais complicadas parecem como um jôgo para certos insetos, tal o amófilo, que, para garantir à sua larva carnívora, que só deve nascer depois de sua morte, um alimento vivo, paralisa um epifígero golpeando-lhe a cabeça e perfurando sucessivamente com seu aguilhão os seis centros nervosos do inseto, que em seguida êle arrasta para a sua toca. Do mesmo modo, as abelhas resolvem problemas de geometria de uma complexidade desconcertante. Andorinhas novas, que foram impedidas de voar até certa idade, fazem seu primeiro vôo mal lhes restituem a liberdade, sem a menor hesitação. A borboleta, apenas saída do casulo, mergulha desde logo a tromba no cálice das flôres.

b) *Instinto e inteligência.* O instinto, como tal, opõe-se, portanto, à inteligência definida como a capacidade de se adaptar às situações novas, com o auxílio do saber anterior-

mente adquirido.[2] Não que a inteligência não possa insinuar-se no jôgo do instinto, mas, em si mesmo e em sua essência, *o instinto manifesta suas "habilidades" sem recorrer a nenhuma experiência anterior.* É o que se verifica de maneira a mais evidente quando se vê o animal executar uma ação instintiva imediatamente após haver saído do ôvo (tal o pinto que procura o alimento mal rompeu sua casca), ou após haver sido colocado numa situação em que é absolutamente certo que não pôde receber os efeitos da educação ou da imitação (tal o esquilo nôvo, criado em cativeiro solitário, ao qual se dão nozes pela primeira vez, e que abre e come algumas, e depois enterra as outras com todos os gestos característicos de sua espécie).

Sucede que vários instintos só se manifestam mais ou menos tarde na vida individual: tal é o caso do instinto sexual, que só desperta com a puberdade. Nem por isso deixam êsses instintos de ser inatos, enquanto derivam imediatamente das necessidades fundamentais da natureza.

2. **Permanência.** O instinto define uma conduta permanente e estável do animal, apesar das modificações muita vez importantes que afetam uma ou outra de suas funções, e não obstante a diversidade das situações exteriores que depara e que lhe impõe adaptações não raro complexas. Essa estabilidade verifica-se pelo fato de, *nem no espaço nem no tempo, se produzirem nem variações notáveis nem progressos importantes e duradouros* no funcionamento de um instinto. Há milênios, cada espécie de ave recomeça constantemente o mesmo ninho, cada espécie de aranha torna a fazer perpètuamente a mesma teia.[3] As abelhas operam em nossos dias exatamente como operavam no tempo de VIRGÍLIO, nem parece que os gatos tenham feito progressos na arte de perseguir e de apanhar os ratos.

§ 2. CARACTERES SECUNDÁRIOS

276 Citam-se também, como características dos instintos, sua universalidade específica e o fato de o animal ignorar o escopo

[2] Cf. MC. DOUGALL, *An Outline of Psychology*, pág. 71: "Intelligence is the capacity to improve up native tendecy in the light of past experience". A inteligência, assim entendida, encontra-se no animal. Não pode ser assemelhada à inteligência humana, que é a faculdade de pensar o universal. Corresponde ao que os Escolásticos chamavam *estimativa*. Cf. também pág. 379, n.º 1, onde MC DOUGALL opõe a inteligência ao intelecto, o qual "compreende a inteligência e muito mais ainda".

[3] O número dos raios transversais é fixo em cada espécie: a teia de epeira angular tem 21, a de epeira faixada 32, a da epeira sedosa 42, etc.

de sua atividade instintiva. Êstes caracteres pertencem seguramente ao instinto, de modo que, quando realmente verificados, podem servir de indícios de uma atividade instintiva. Mas, por outro lado, não são fundamentais, senão derivados, e, por outro, lado comportam muitas restrições.

A. Universalidade específica

1. **O fato da especificidade.** Parece que cada espécie pode definir-se por um *sistema de instintos* tão seguramente como pela sua estrutura orgânica. É assim que cada espécie de aranha tem uma maneira especial de compor sua teia, cada espécie de ave constrói um ninho particular, cujos elementos (localização, materiais, suporte) são tão estritamente determinados que, só com vê-lo desocupado, sabe o naturalista imediatamente a que espécie de ave pertence. As vespas solitárias empregam para os seus ninhos diversas espécies de tocas. Mas cada espécie serve-se sempre do mesmo tipo ou de um pequeno número de tipos semelhantes. Umas cavam buracos no solo, os quais têm uma forma característica de cada espécie. Outras escolhem buracos nos troncos de árvore, etc. Do mesmo modo, as prêsas com que as vespas aprovisionam sua toca são diversas, porém cada espécie recorre sempre à mesma prêsa (lagarta, aranha, cigarra, etc.).

A especificidade concerne, pois, a um tempo ao fundo e à forma do instinto (têrmos que correspondem respectivamente ao que os neolamarckistas chamam *instinto primário* e *instinto secundário*), com esta diferença todavia: que o fundo ou instinto primário é comum a tôdas as variedades ou raças de uma espécie, e que a forma, ou instinto secundário, pode variar e especificar tal raça ou variedade. Por exemplo, o fundo do instinto, para tôdas as andorinhas, será a construção do ninho; a forma será definida pelo conjunto das ações ou meios que realizarão êsse fim: colheita de palhas e de pelos (ou, às vêzes, de objetos supletórios), aglutinação com terra amassada, etc. Nos castores, o fundo é a construção da morada; a forma, para os castores do Canadá, será definida pelos diques e choças que formam uma aldeia, e, para os da Europa, pela perfuração de galerias.

277 2. **Limites da universalidade específica.** A especificidade do instinto comporta, entretanto, seus limites, já que o instinto é suscetível de variações individuais, e a uniformidade específica é mais formal do que material.

a) *Variações individuais.* Em realidade, *todo instinto,* mesmo nos insetos, que são os menos inteligentes dos animais, *implica certas diferenças individuais* (no interior da forma ou instinto secundário). Em tôda espécie, os indivíduos diferem

uns dos outros por seus caracteres somáticos, estatura, côr, forma; diferenças do mesmo gênero devem existir no comportamento. Mas, nos animais inferiores, são fraças e difìcilmente observáveis, ao passo que se impõem nos animais superiores. Por isto, o instinto admite variações individuais cada vez maiores à medida que nos elevamos na escala animal, dos insetos aos vertebrados, mormente aos mamíferos e, entre êstes, aos grandes macacos. Sabe-se, ademais, tudo o que o adestramento (*72*) e os hábitos podem inserir de novidade no seio do comportamento instintivo dos animais.

b) *Natureza da uniformidade específica.* Doutra parte, *a uniformidade específica parece ser mais formal do que material, isto é, deveria definir-se pela uniformidade dos resultados antes que pela dos mecanismos.* Os efeitos são invariáveis, e põem em viva luz o caráter de permanência e de estabilidade dos instintos. Tôdas as aves de uma espécie dada edificam o mesmo ninho, mas sucede-lhes empregarem para isso os materiais que têm a seu alcance, como restos de panos, de papéis, pontas de fósforos, etc., e que se parecem com os materiais que de ordinário empregam. Do mesmo modo, certos elementos do ninho (dimensões, ponto de apoio) dependerão das circunstâncias da construção. Esta espécie de contingência material no seio da uniformidade formal aumenta à proporção que nos elevamos na escala animal. Os fatôres individuais de variação têm, assim, cada vez mais influência.

Aliás, seria difícil fazer da uniformidade específica uma característica especial do instinto, porque *existem uniformidades que absolutamente não são instintivas.* Essas uniformidades, universalizadas na espécie, podem, com efeito, ter causas fisicas ou biológicas acidentais (ação do meio, por exemplo) ou sociais (imitação, moda), e constituir apenas pseudo-instintos.

B. Ignorância do escopo

278

1. Mecanismo instintivo.

a) *A estupidez do instinto.* O animal, diz-se, realiza com perfeição o que faz por instinto, mas nem sabe o que faz nem como o faz, isto é, não tem de escolher nem o fim nem os meios, que lhe são impostos pela natureza. *A estupidez do instinto resulta, pois, de sua necessidade, e o que explica sua perfeição explica ao mesmo tempo seus erros.* Os reflexos simultâneos ou sucessivos que compõem o mecanismo irreversível do comportamento instintivo funcionam com segurança infalível, mas continuam a seguir seu caminho quando uma circunstân-

cia exterior modificou as condições normais em que se exerce o instinto. Êste, com tôda máquina bem montada, prossegue sua marcha uma vez deflagrado, com risco de operar no vácuo ou em sentido contrário.

Se se modificam as condições em que se exerce o instinto, nem por isso deixa o animal de continuar as operações que, nesse caso, se tornam absurdas. A galinha choca obstinadamente um ôvo de pedra substituído ao ôvo fecundado. A abelha solitária continua a aprovisionar de mel uma célula perfurada no fundo, por onde se escoa o líquido à medida que é fabricado. A vespa construtora fecha o ninho de barro onde depositou, com seus petizes, lagartas paralisadas por hábeis golpes de ferrão, as quais foram retiradas à medida que ela as depositava. Mesmo num animal tão inteligente como o cão, o instinto atua, às vêzes, com verdadeira estupidez. Assim é que o «fox-terrier», logo que cai no rastro de um coelho, põe-se a soltar latidos furiosos; que outro resultado não podem ter senão fazer escapar a prêsa. Trata-se do velho instinto gregário que reaparece nêle: seus antepassados no estado selvagem caçavam em bandos, e o latido servia para chamar em auxílio os companheiros.

b) *Psiquismo do instinto.* A tese da estupidez do instinto tornar-se-ia inteiramente falsa se pretendesse reduzir a atividade animal ao puro mecanismo. *O instinto pode funcionar como um mecanismo, porém o animal não é uma máquina,* e o funcionamento do instinto está longe de ter sempre a estupidez que se observa no caso da aranha que arrasta a bola de cortiça que substitui seu casulo, ou da galinha que se obstina em chocar um ôvo de pedra.

Mais adiante voltaremos a tratar do psiquismo implicado pelo instinto. Desde já devemos observar que *o animal não ignora de modo absoluto o escopo de seus atos: tem certa representação dêle,* que define justamente a finalidade do instinto. Por outra parte, se há numerosos casos em que o animal não tem meios de discernir as mudanças introduzidas nas circonstâncias exteriores, outros há, sobretudo nos animais superiores, em que o animal percebe claramente essas modificações e a elas adapta o seu comportamento. [4]

De fato, as circunstâncias em que atua o instinto nunca são perfeitamente idênticas, e, dêste ponto-de-vista, *todo ato instintivo deve admitir uma margem de adaptação dos meios ao fim.* Há um comportamento geral, que, como se viu, é comandado pelo fim, mas dentro do qual os meios podem variar de um indivíduo a outro e de uma situação a outra. Todos os gatos adotam a mesma atitude em face do rato; mas todos têm

---

[4] Quase sempre, entre os insetos, a indústria instintiva comporta elos tão estreitamente ligados entre si, que a inteligência animal absolutamente não é capaz de lhes modificar a ordem.

de regular seus movimentos pelos do rato, e seus saltos pela distância dêste. Daí falar-se, com justa razão, da habilidade prodigiosa dos animais, isto é, de sua habilidade para apreciar as circunstâncias concretas em que deve funcionar o instinto. Muitas vêzes, verifica-se que êles param um trabalho que já não serve para nada, e que o retornam mais tarde, exatamente no ponto em que o haviam interrompido. Dir-se-ia, mesmo, que regulam sua conduta mediante raciocínios complicados. Ao lhes atribuir a estimativa, ARISTÓTELES tinha razão de fazer notar que o instinto "imita a razão".

279 2. **O automatismo.** E' certo, todavia, que *o psiquismo animal é não-refletido e automático,* designando o automatismo a propriedade pela qual um ato complexo e adaptado sucede imediatamente a uma excitação e se desenrola de um só jacto até seu completo acabamento. A consciência do animal é distinta dos fenômenos orgânicos que resultam de sua atividade, bem como das imagens que deflagram essa atividade numa ordem definida de antemão, mas não pode apreender-se a si mesma ou voltar sôbre si. Trata-se de uma *consciência abscura.* Tudo o que os animais aparentam de habilitação, de desconfiança, de reserva, de dissimulação e de astúcia provém não da reflexão e da deliberação, mas das virtualidades compreendidas na estrutura do instinto ou no equipamento hereditário do animal, e cujo funcionamento depende das circunstâncias em que se exerce o instinto, isto é, das percepções, das imagens e das lembranças do animal. O automatismo, diminuído e penetrado de uma margem de indeterminação, continua sendo um automatismo.

ART. II. *PSICOLOGIA DO COMPORTAMENTO INSTINTIVO*

280 O funcionamento do instinto depende de duas sortes de fatôres: os fatôres externos, que servem de estimulantes à atividade instintiva, e os fatôres internos, que são suas causas essenciais. As teorias behavioristas (*14*) pretenderam descrever e explicar o instinto ùnicamente pelo exterior, com exclusão de todo recurso ao psiquismo. Mas os fatos estão absolutamente contra essas teorias e as que pretendem reduzir o instinto a tropismos e a puros reflexos. Vai-se poder verificá-lo estudando a psicologia do comportamento instintivo, nos três elementos que a definem: fenômenos cognitivos, fenômenos de tendências e fenômenos afetivos.

§ 1. ATIVIDADE COGNITIVA NO INSTINTO

1. **A cadeia dos atos instintivos.** As teorias mecanicistas apóiam-se sobretudo no encadeamento dos atos instintivos, que presumìvelmente permitiria explicá-los, a partir do estimulo externo que deflaga o processo, sem recorrer ao psiquismo. Mas é exatamente o contrário que se impõe, quando nos esforçamos por apreender a natureza do encadeamento. Êste, com efeito, é primeiramente como que *a atuação de um sistema de conhecimentos hereditários*, ou, como mais adiante se verá, de uma estrutura psíquica inata, e implica ademais a *intervenção contínua, no funcionamento do instinto, de percepções, de imagens e de lembranças*, que fazem dêle um processo não só todo diferente do puro mecanismo, senão irredutível ao simples reflexo. Foi o que MC DOUGALL pôs bem em evidência com o auxílio de múltiplos exemplos que demonstram que o ato instintivo se apresenta claramente, em múltiplas circunstâncias, como resposta a um *objeto* (isto é, a uma percepção), ao passo que o reflexo nunca é outra coisa senão uma resposta a um estímulo externo, uma réplica motora que sucede mecânicamente a uma excitação simples.

Tal é o caso da vespa solitária, que fornece um belo tipo de atos encadeados, que à primeira vista poderiam considerar-se como um simples encadeamento de reflexos, cada um dos quais, uma vez executado, determinaria automàticamente a execução do seguinte. Ora, não há nada disso, *a ordem dos atos instintivos é exatamente o contrário do que exigiria o puro mecanismo.* O inseto começa por cavar a toca, depois põe-se à procura de sua prêsa. Ademais, a escolha da toca supõe uma prospeção minuciosa do terreno, e o carrêto da prêsa dominada não se faz ao caso, mas sim pelo caminho mais seguro e menos difícil, etc. Tudo isso implica, seguramente, a intervenção de percepções, de imagens e de lembranças. Se o himenóptero pratica todos êsses atos com segurança, é em razão dos vôos de reconhecimento prèviamente realizados para fixar a localização da toca e descobrir o melhor caminho de carrêto. Achamos uma confirmação desta hipótese no fato de que, se deslocarmos os pontos de referência colocados no caminho e observados pelo inseto, êste só pode reencontrar o ninho depois de laboriosos tateamentos (*Outline of Psychology*, pág. 80). MC DOUGALL acrescenta que êsses pontos de referência não são objetos isolados, mas formam entre si um sistema: «Somos obrigados a pensar que, em certo sentido, a vespa forma e transporta consigo um mapa ou um plano do local, pois seu comportamento mostra que ela reconhece os objetos vizinhos da toca como partes de um todo, uma das quais seria o ninho».

O caso da borboleta *Tegeticula alba, Zell,* a que MC DOUGALL chama «Yucca moth» (*Outline of Psychology*, pág. 74), é outro exemplo típico de *atividades em ordem inversa daquilo que o mecanismo exigiria, e reveladoras da atuação sucesiva das percepções e das imagens.* Essa borboleta sai da crisálida, uma vez por noite, justamente no momento em que se abrem as grandes flôres amarelas e brancas, em forma de sino, do Yucca. Sôbre essas flôres, a

fêmea do «Tegiticula alba» recolhe o pólen dourado e fá-lo passar, argamassando-o, a uma espécie de pequena bôlsa que tem atrás da cabeça, por meio de patas extensíveis e sedosas. Assim carregada, vai à procura de outra flor. Quando a encontra, com suas lancetas afiadas perfura o tecido do pistilo, deposita nêle seus ovos entre os óvulos, e depois, lançando-se ao vértice do pistilo, esvazia a bôlsa cheia de pólen fertilizante na abertura em forma de funil. Dêsse modo, a falena coloca seus ovos num lugar onde poderão desenvolver-se se se desenvolverem os óvulos; mas êstes só podem desenvolver-se se a borboleta empurrar o pólen de outra flor no estigma aberto do pistilo.

Poder-se-iam citar ainda numerosos exemplos da maneira como certas aves reconhecem suas congêneres da mesma espécie e da mesma variedade, ou ainda distinguem os indivíduos de sexo oposto em mira à procriação. Por exemplo, o caso dos pombos, em que o discernimento dos sexos só pode fazer-se por uma atitude de conjunto mui complexa, a qual compreende arrulho, ostentação da cauda, entumescimento do colo, chocarrices. O descobrimento do sexo exige, pois, o exercício de uma atividade sintética de percepção, que é coisa inteiramente diversa de uma pura estimulação sensível». [5]

281 2. **A inteligência a serviço do instinto.** O psiquismo do instinto pode definir-se como "a inteligência prêsa às servidões do instinto". Com efeito, a inteligência animal está todo inteira compreendida nos limites do instinto, e os objetos só têm para ela significação na medida em que se acham em relação com os fenômenos afetivos pelos quais se exprime a tendência instintiva.

a) *A inteligência nos limites do instinto.* As percepções, imagens, lembranças que intervêm no início ou no curso do processo instintivo estão estreitamente encerradas nos limites do instinto, isto é, como o observa M. BUYTENDIJK (*Psychologie des animaux,* Paris, 1928, pág. 75), *o poder de percepção é fortemente especializado.* O animal não "percebe" seja lá o que fôr, mas sòmente aquilo que é útil ao instinto. Suas faculdades cognitivas estão sob a dependência de certos fatôres que lhe determinam estritamente o exercício, enquanto só êles são capazes de fixar a atenção do animal sôbre certos objetos definitivos, na massa dos que lhes ferem os sentidos. Êsses fatôres são: a cenestesia do animal, cuja influência se manifesta, por exemplo, na procura da comida, na nidificação e na incubação, e encerra períodos de atividades e de latência, [6] o

---

[5] Por si mesmo se compreende que, recusando limitar o instinto a um simples jôgo de reflexos, não se trata de negar que o instinto ponha em ação reflexos numerosos e mui complexos. Mas *serve-se dêles à guisa de instrumentos*, e não é por êles constituído, do mesmo modo, por exemplo, que a memória não é constituída pelos mecanismos motores que utiliza.

[6] A própria cenestesia é influenciada por fatôres externos como a temperatura, o alimento, e por fatôres internos tais como as secreções das

impulso orientado, pressão interna ou, como se exprime MC DOUGALL, "inclinação hórmica", saída da própria natureza do ser. A ação dêsses fatôres internos explica que só objetos do instinto tenham "significação" para o aminal.

282 *b) A significação para o animal.* Reencontramos aqui aquela noção de significação que nos apareceu essencial no estudo da percepção (*140*), onde vimos que perceber um objeto é essencialmente atribuir uma significação a uma estrutura. Ao mesmo tempo apresentava-se o problema de explicar como é que o animal, que percebe, pode chegar ao significado. Ora, aqui verificamos que, *em relação ao instinto, o significado não representa uma noção universal, mas sim uma relação constante entre as tendências afetivas do animal e seu meio vital.*[7] O sentido do projeto, para o animal, é assinalado pelas emoções que experimenta em sua presença. "Mesmo para os animais superiores, como o cão e o macaco", afirma BUYTENDIJK, "nada existe que não seja também produto de suas emoções" (*Cahiers de Philosophie de la Nature,* IV, Paris, 1930, pág. 75). O meio externo é integrado na vida subjetiva do animal e passa a fazer parte do seu próprio fluxo vital.

§ 2. CARÁTER FINALISTA DO INSTINTO

283 O caráter finalista do instinto acaba de aparecer-nos como coisa evidente. Devemos, entretanto, precisar o sentido dêsse caráter, e mostrar como se concilia com os mecanismos do instinto.

1. **Sinais da atividade intencional.** Entre os sinais distintivos de uma atividade intencional, isto é, ordenada à obtenção de um fim e dirigida por tendências ou impulsos internos, podem citar-se como sendo os mais importantes: *o poder de iniciativa e a espontaneidade* (ao menos em certa medida); *as mudanças* trazidas, ao longo do caminho, na direção dos movimentos instintivos; *a cessação dêsses movimentos* exatamente no momento em que atingiram sua meta; o fato de *os movimentos parecerem antecipar a situação* que contribuem para realizar; e, enfim, o fato da *reação total,* isto é, o fato de que tôdas as energias do organismo tendem para o mesmo fim.

---

glândulas endócrinas chamadas *hormônios.* Essas secreções endócrinas parecem desempenhar papel importante na aparição dos comportamentos instintivos cíclicos (migrações, períodos de cio, canto dos machos entre as aves, etc.).

[7] Pode-se notar que essa "relação constante" constitui o equivalente ou o análogo de um universal.

2. **Instinto e reflexo.** Nenhum dos sinais enumerados se encontra no caso dos reflexos.[8] Contràriamente, achamo-los todos, em diferentes graus, na atividade instintiva.[9] Dessa diferença entre o reflexo e o instinto podemos dar-nos conta por uma simples observação sôbre nós mesmos. O reflexo rotuliano, por exemplo, é pura resposta automática a um estímulo externo, mas não orientação ativa e consciente para um fim. Ao contrário, percebemos que a cólera que sentimos é um forte impulso para praticarmos certos atos determinados (palavras, gestos, atos de violência), de tal maneira que temos de fazer esforços mais ou menos difíceis para inibir êsse impulso.

Muitas vêzes se confunde a seqüência do processo instintivo com uma cadeia de reflexos, porque tudo se desenrola sem dificuldade. Mas, desde que surgem obstáculos, a diferença tona-se muito grande. *O instinto, obediente ao impulso, adapta-se por variações às vêzes mui complexas*, como se vê nas experiências de labirinto. Sem dúvida, as adaptações não são invenções no sentido estrito do têrmo, senão que fazem parte do equipamento hereditário do animal. Mas nem por isso é menos certo que êste tem de escolher na coleção dos mecanismos motores que estão a seu dispor,[10] e que essa eleição implica evidentemente o exercício de uma atividade intencional de natureza representativa.

---

[8] A contingência das respostas possíveis aos reflexos condicionados (57) de modo algum significa que, *por si mesmo*, o reflexo comporte iniciativa, espontaneidade ou escolha, mas sòmente que *o sistema nervoso funciona como um todo*, e que cada reflexo, longe de ser o simples resultado de um excitante determinado, é uma função do todo, que aqui é o corpo com o conjunto de suas necessidades e com as condições totais de seu equilíbrio interno. Fisiològicamente, aliás, a complexidade das articulações sinápticas ou das vias nervosas deixa aos outros fatôres da atividade psíquica (atenção, habilidade, interêsse, vontade) uma margem de expressão mais ou menos grande.

[9] No que concerne às mudanças de direção, ver em *Souvenirs entomologiques*, de FABRE, o que conta do "Sphex languedociano (*Moeurs des insectes*, Paris, Delagrave, pág. 118): O "sphex" transporta a prêsa paralisada por golpes de aguilhão: "Às vêzes o trajeto faz-se de uma só vez; outras, e mais freqüentemente, o condutor deixa de repente sua carga e acorre ràpidamente à toca [...]. Depois volta à epifígera, que jaz lá, virada sôbre o dorso, a alguns passos de distância. E carrega-a de nôvo. Em caminho, o "sphex" parece possuído de outra idéia, que lhe atravessa o volúvel intelecto. Visitou a porta, mas não viu o interior. Quem sabe se tudo vai bem lá por dentro? Corre para lá, largando a prêsa outra vez. Faz sua visita ao interior, aparentemente acompanhada de alguns golpes de trolha com os tarsos, dando às paredes sua última demão..."

[10] Às vêzes o animal, detido por um obstáculo, emprega, um após outro, todos os mecanismos motores de que dispõe.

O reflexo, cujo caráter «explosivo» se notou, *exerce-se e esgota-se no instante*. Reação imediata a uma excitação dolorígena, muita vez tem o caráter de uma resposta, e, em todo caso, é limitado a uma reação de defesa ou de adaptação que é, todo inteira, função da circunstância externa que se trata de modificar. Ao contrário, *o instinto inscreve-se no tempo:* depende de um passado e tende para um futuro. Significa a permanência de uma necessidade, afetada de um ritmo de tensão e de repouso, e, mais profundamente ainda, a permanência de uma vida que se desenvolve e se expande na duração.

284 3. **Instinto e tropismos.** Êsses fatos tornam impossível, com maioria de razão, qualquer tentativa de redução aos tropismos como a realizada por LOEB. Encontram-se, certamente, entre os animais, fenômenos que têm certa analogia com os tropismos vegetais (fototropismo: efeito da luz; geotropismo: efeito do pêso; quimiotropismo, ação de agentes químicos; estereotropismo: ação dos corpos sólidos; anemotropismo: efeito dos ventos, etc.). Mas analogia não é identidade, consoante o mostramos em Cosmologia (*I, 432*). *A ação do tropismo não sòmente não comporta, mas exclui absolutamente tôda espécie de contingência na resposta ao excitante externo,* ao passo que o funcionamento do instinto admite variações numerosas nos mecanismos pelos quais se realiza um fim constantemente idêntico.

A abelha, depois de se afastar de sua colmeia para colhêr mel, e após inúmeros vôos de flor em flor, reencontra infalìvelmente seu ponto-de-partida. Em virtude da teoria dos tropismos, dir-se-ia que a abelha obedece a uma fôrça de natureza desconhecida (radiotropismo), que a reconduz à sua colmeia exatamente como um guindeste reconduz a si, por meio do cabo que se enrola, o objeto prêso à ponta dêste. Mas isto não tem sentido algum em face da experiência, pois se verifica que a abelha tem que adquirir o conhecimento prévio dos lugares, por vôos de ensaio e por tateamentos; que, se, na ausência da abelha, deslocarmos o cortiço, a abelha volta regularmente ao local onde aquêle se achava antes; [11] que, normalmente, a abelha não se afasta para além de três quilômetros da colmeia, e, se vai mais longe, muitas vêzes não mais torna a achar seu caminho de volta; que as abelhas que habitam colmeias vizinhas de uma região árida vão freqüentemente colhêr mel em outro lugar mais rico em flôres, mas pouco ou nada na região árida; e, enfim, que tôdas as experiências mostram que as abelhas são guiadas pela vista: se se modifica a paisagem (côr, forma) das cercanias da colmeia, o regresso da abelha torna-se hesitante, difícil, o que

---

[11] LOEB supõe que os hipotéticos raios que determinariam o movimento da abelha provêm, não da colmeia, mas do lugar onde esta está colocada. Porém esta suposição é gratuita e pouco verossímil, e, aliás, contradiz a hipótese, avançada pelos partidários da teoria do instinto-tropismo, de que a abelha seria atraída pelo cheiro da rainha ou, em geral, pelo cheiro da colmeia.

não acontecia anteriormente (cf. MC DOUGALL, *An Outline of Psychology*, págs. 82-84).

Os fenômenos, tão numerosos, que se citam para justificar a assimilação do instinto aos tropismos mostram sòmente que o funcionamento do instinto está sujeito à influência de fatôres externos, ao mesmo tempo que internos, que servem de estimulantes.[12] Mas não é essa a questão. *O problema é saber, não se existem estimulantes (o que é inteiramente certo), mas sim como reage o animal em face dêles.* Ora, as variações certas da reação provam que os mecanismos motores pelos quais se efetua a resposta aos estimulantes externos são apenas instrumentos do instinto, e não o próprio instinto. A explicação última acha-se, pois, não nos mecanismos, mas, ao mesmo tempo, na tendência ou impulso que os utiliza para seus fins, e nas representações que os dirigem com uma margem de iniciativa e de espontaneidade que cresce mais e mais à medida que nos elevamos para os animais superiores.

4. O instinto, fato de estrutura.

a) Impulso e representação. Impulso finalizado e fenômenos representativos: a qual dêstes elementos, necessários ambos para definir adequadamente o instinto, deve-se atribuir o primeiro papel? MC DOUGALL defende o primado da tendência finalista. Afirma que o caráter intencional do instinto é que define o que há de mais essencial nêle e que lhe explica o funcionamento. Tudo depende dêsse impulso hórmico. Os próprios fenômenos cognitivos e motores são menos característicos, visto poderem variar grandemente, ao passo que a impulsão é estável, permanente e invariável; e, de outra parte, as coisas apresentadas aos órgãos sensoriais do animal não são "objetos" para êle, quer dizer, não são capazes de lhe reterem a atenção e de serem percebidos senão na medida em que o impulso ou a tendência está em atividade. Senão, o animal absolutamente não reage. (Diante do ôsso mais apetitoso, o cão farto é insensível. O ôsso já não é objeto para êle.)

---

[12] LOEB cita numerosos casos curiosíssimos, em particular o da lagarta, que, na primavera, para se alimentar, sobe para as fôlhas da haste em que fêz seu ninho. LOEB observa que ela obedece a um fototropismo positivo, porquanto, colocada num tubo orientado de maneira variável relativamente a uma fonte luminosa, a lagarta dirige-se constantemente para o lado iluminado. Uma vez alimentada, a lagarta desce e enfia-se por debaixo da terra. O tropismo, diz LOEB, é invertido: a lagarta foge da luz. Podem-se ainda citar, como análogos ao quimiotropismo, os casos de migração dos salmões, que, na época da desova, tornam a subir os cursos de águas em busca de águas mais ricas em oxigênio.

Tudo isso é verdade. Mas, *ao pôr em evidência o primado da tendência, não se pode excluir, de outro ponto-de-vista, o primado das representações:* as admiráveis análises de Mc Dougall bem demonstram que, se o instinto é um impulso orientado, êsse impulso em nada resultaria e iria ao léu se não fôsse o sistema de representações que comandam o curso ordenado de suas manifestações. Mas exatamente ainda, não teria conteúdo, e, por essa razão, não poderia ter finalidade. Uma tendência com finalidade é necessàriamente uma tendência comandada por uma representação. Contràriamente, *a representação só tem eficácia motora pelo fato de estar em relação com uma tendência ou uma necessidade que atualiza.* Impulso e representação estão, pois, em causalidade recíproca, e o instinto definir-se-á como um fato de orientação finalista inata, deflagrada, iluminada e dirigida em suas manifestações por uma estrutura hereditária de representações ou de imagens que aparecem à medida que surgem as atividades motoras que têm de guiar. [13]

286 *b) O instinto, estrutura mental.* Ainda podemos precisar a natureza do instinto qualificando-o como uma estrutura mental. O estudo da percepção e da imaginação nos familiarizou com a noção de estrutura. Do ponto-de-vista mental, a estrutura definir-se-á como uma virtualidade, permanente e inconsciente, por oposição aos atos psíquicos, que são sucessivos e conscientes. Não passando de disposições ou virtualidades, as estrutura só são conhecidas por indução, a partir dos atos e dos comportamentos considerados como "todos" organizados e resultantes da influência subconsciente das sínteses permanentes da vida mental.

O instinto é uma dessas estruturas, isto é, *uma organização inconsciente, inata e hereditária, de imagens, de tendências e de emoções que se exprimem por mecanismos específicos.* Jamais será possível explicá-lo como uma série mecânica de atividades justapostas, ligadas entre si pelos azares da contigüidade. Êle é e comanda uma organização, e, como se viu, define-se muito mais por seu caráter formal do que por sua matéria. Todavia, há que distingui-lo claramente dos fatos de atividade mental, dos quais é apenas o princípio, à guisa de forma permanente e inconsciente do psiquismo. [14]

---

[13] Cf. M. THOMAS (*Cachiers de Philosophie de la Nature*, IV, "A noção de instinto", pág. 74): "O instinto traduz-se pelo conhecimento inato, hereditário, não aprendido por imitação, experiência pessoal ou outro processo, de um meio (que às vêzes reveste todo o aspecto de uma indústria complexa) universalmente empregado pela espécie na realização de um fim útil".

[14] Cf. ED. JANSENS, *L'instinct d'après Mc Dougall*, Paris, 1938, páginas 136-145.

§ 3. Os fenômenos afetivos no instinto

287 1. **Instinto e emoções.** Observamos anteriormente que, por suas emoções, o animal apreende o significado dos objetos. *Cada espécie de instinto é, assim, revelada por um fenômeno afetivo específico, ao qual se pode dar o nome de emoção.* A relação que une a emoção ao impulso instintivo (com o sistema de imagens que ela atua) permite concluir de uma para o outro. Cada vez que se observam num animal sinais de emoção, pode-se tê-los como indícios da ação de um instinto correspondente; e, inversamente, cada vez que um animal exerce uma atividade instintiva, pode-se supor que experimenta uma excitação emocional, e tentar interpretar essa atividade em têrmos de emoção. [15]

A emoção é, pois, o sinal da atuação de um instinto. Êste não passa de uma virtualidade enquanto a emoção não vier estimular as tendências. Esta emoção, por sua vez, é posta em ato, quer imediatamente, pelos fatôres internos, quer mediante fatôres externos. A emoção que desperta o instinto-caçador do "fox-terrier" é excitada pelo rastro de um coelho. A emoção que o gato sente ao cheiro do rato deflagra tôda a série dos movimentos instintivos. O despertar dos instintos sexuais periódicos deve corresponder a emoções devidas às mudanças morfológicas ou humorais do animal.

2. **Emoções e sentimentos.** Estas considerações permitem-nos antecipar o que poderá ser uma teoria biológica dos estados afetivos. Distinguir-se-ão as manifestações emotivas que derivam diretamente dos diferentes instintos ou da ação sinérgica de tendências instintivas múltiplas (emoções), e as manifestações afetivas, estáveis e complexas, ligadas, não mais diretamente ao instinto, mas sim à *idéia* de um estado que interessa mais ou menos de perto as tendências instintivas e, por conseqüência, podendo subsistir após os atos que as geraram, sob forma de disposições subconscientes, que, no seu exercício, dependem de representações psíquicas. É o que chamamos *sentimentos.*

Art. III. *CLASSIFICAÇÃO DOS INSTINTOS*

§ 1. Princípios e métodos de classificação

288 A questão da classificação dos instintos e das inclinações é das mais complexas, primeiramente em razão das dificuldades em distinguir as tendências fundamentais e primitivas das in-

---

[15] Cf. Mc DOUGALL, *Outline of Psychology*, pág. 129.

clinações que se enxertam nas primeiras, particularizando-as e emprestando-lhes seus caracteres, e também em razão da falta de um critério verdadeiramente científico que permita ordenar as tendências segundo sua importância vital e sua energia nativa. Por isto, numerosos têm sido os ensaios de classificação. Vamos examinar os principais.

A. Critérios inadequados

1. **Ponto-de-vista funcional.** O ponto-de-vista funcional é certamente o mais favorável, pois o instinto só pode definir-se perfeitamente em relação ao fim que realiza. As classificações «objetivas», fundadas na simples descrição dos mecanismos motores ou do comportamento do animal, só podem é levar a confundir condutas diferentes, instintivas ou não, que guardam semelhanças entre si. Sem dúvida, quando se trata dos animais, os instintos só nos são revelados pelo comportamento exterior: o ponto-de-vista subjetivo não tem aplicação. Mas a finalidade do instinto é tão objetiva e observável quanto os mecanismos que emprega, e só uma concepção estreita e arbitrária da objetividade leva a excluir sistemàticamente todo recurso à finalidade *(43)*.

Todavia, êste ponto-de-vista a nada de preciso conduziria se não se visasse a determinar as finalidades dinâmicas particulares dos instintos. Classificar os instintos em dois grupos: instintos que tendem à conservação da espécie, e instintos que tendem à conservação do indivíduo, é muito insuficiente enquanto dentro de cada grupo não se procurar realizar uma classificação racional.

289 2. **Classificação subjetiva de Aristóteles.** ARISTOTELES e os *Escolásticos* elaboraram uma classificação que tem por princípio a relação do objeto para com o fim do animal, relação que se define pelas paixões dêste último. O objeto, observa AISTÓTELES, pode ser bom ou mau. já em relação ao apetite sensitivo, já relativamente ao apetite intelectual (vontade). No primeiro caso, aparecerá sob o aspecto do útil ou do nocivo, e, no segundo, sob o aspecto do bem ou do mal. Percebido como útil ou como bem, o objeto determina o *apetite concupiscível;* percebido como nocivo ou como mal, determina o *apetite irascível.* Dêstes dois movimentos fundamentais derivam onze paixões (e outros tantos atos na atividade voluntária) (Cf. SANTO TOMÁS, IIa IIae, q. 27-50).

Além destas paixões elementares, existem também as *paixões mistas,* que resultam da união de várias paixões elementares: por exemplo, a misericórdia, complexo de tristeza pela desgraça alheia e de desejo de aliviá-la.

Esta classificação, apoiada por SANTO TOMÁS com análises de finura e de profundeza admiráveis, é uma classificação das paixões, mais que dos instintos e inclinações. Com efeito, podem essas paixões resultar de diferentes instintos (a cólera pode estar ligada a uma frustração da necessidade de alimento ou do desejo sexual; o desejo pode tender à satisfação de uma ou de outra dessas necessidades, etc.). Convém, pois, completar essa classificação das paixões com outra dos instintos que as geram.

290 3. **Instintos individuais, sociais e ideais.** Esta divisão corrente não pode ser tomada por uma verdadeira classificação, em virtude da desordem que implica. Mistura, em primeiro lugar, sem princípio

de discernimento, instintos primitivos e inclinações secundárias, como o instinto gregário, a imitação, a benevolência e a simpatia, e, depois, as tendências sensíveis com as intelectuais. Ademais, opõe entre si três categorias que, sob muitos pontos-de-vista, se confundem: «individual» pode opor-se a «social», mas não a «ideal» ou a «desinteressado»; do mesmo modo, os instintos sociais podem muito bem ser «superiores» e «ideais».

291 4. **Critério das reações emocionais.** Vimos mais atrás que, segundo a terminologia proposta por ROMANES (*L'évolution mentale chez les animaux*, c. XII), há razão para distinguir *instintos primários*, correspondentes às necessidades fundamentais de cada espécie, e *inclinações* ou *pseudo-instintos*, que são derivados, complexos, variáveis, e resultam de organizações psíquicas que só aparecem numa etapa elevada da evolução vital. Todo o problema está em achar um princípio objetivo de distinção. Poderá êsse princípio, segundo crê Mc DOUGALL, consistir nas reações emocionais?

Os instintos, observa Mc DOUGALL (*Social Psychology*, págs. 39-76), têm-nos aparecido como ligados a emoções específicas, que lhes são as manifestações. Podemos, pois, *encontrar nas diferentes categorias de emoções um meio de chegarmos até aos instintos que lhes correspondem.* A dificuldade está em distinguir os instintos primários das inclinações, porque há muitas emoções complexas que implicam o jôgo simultâneo de tendências múltiplas. É às emoções simples que temos de ir para apreendermos as tendências fundamentais e primitivas de uma natureza.

Quanto às próprias emoções simples, poderemos estudá-las por meio da *psicologia comparada* (o animal manifesta menos emoções complexas do que o homem, e emoções menos complexas que as do homem); da *psicopatologia*, que demonstra que só as emoções elementares ligadas aos instintos são capazes de atingir um paroxismo mórbido; ou, enfim, da *etnologia*, que pode informar-nos sôbre as emoções e instintos fundamentais da natureza humana, fazendo-no-los apreender na sua expressão nativa entre os primitivos, antes das complicações introduzidas pela civilização.

Entretanto, mesmo com as precisões de Mc DOUGALL, *o critério das emoções simples parece insuficiente para estabelecer uma divisão realmente científica dos instintos.* De feito, por um lado, em razão do seu caráter subjetivo, conservará sempre uma boa parte de incerteza. Por outro lado, o processo consistente em estudar os instintos direta e imediatamente *no homem* corre o perigo de extraviar a pesquisa, fazendo intervir condutas que supõem a combinação de tendências múltiplas e de inclinações derivadas difíceis de diferenciar. Sem dúvida, mais seguro seria partir simplesmente do animal, buscando logo as particularidades que, nos homens, os instintos fundamentais revestem, e quais novos instintos, irredutíveis aos do animal, nêle se manifestam.

B. Critério dos objetos

292 1. **Tendência para o objeto.** Repetidas vêzes fizemos notar que os instintos só podem derivar das necessidades fundamentais do animal. Ao que parece, devemos achar nesse terreno um princípio objetivo de classificação, se possível é definir com exatidão quais são essas necessidades primárias do vi-

vente. Ora, para isto podemos fundar-nos, consoante o mostrou PRADINES (*Psychologie générale*, I, págs. 150 e segs.), na observação de que *a tendência instintiva*, se a distinguirmos do simples automatismo (que é tendência para *fazer alguma coisa*, e não tendência *para alguma coisa), é essencialmente definida por um objeto de que o animal tende a apropriar-se para satisfação de suas necessidades.* O problema reduz-se, pois, a saber quais são os objetos naturais primários e universais da atividade de relação do vivente, considerado no plano animal.

2. **Objetos primários.** Os objetos que definem universalmente tôdas as formas possíveis da atividade de relação do animal são em número de três: *o alimento, o parceiro sexual* e *o congênere.* Tôdas as atividades do animal estão orientadas para um ou para outro dêstes objetos, e só para êles. Daí poder-se, portanto, deduzir que *as necessidades fundamentais do animal e os instintos que delas resultam também são em número de três: a necessidade alimentar e o instinto de beber e de comer; a necessidade e o instinto sexual; e a necessidade e o instinto gregário.* Verifica-se, ao mesmo tempo, que a cada um dêsses instintos corresponde uma emoção específica e simples, que revela a entrada dêle em atividade.

Êste ponto-de-vista já nos permite eliminar tôda uma série de *reações orgânicas reflexas*, que comumente se põem na lista dos instintos. Êstes, como dissemos, representam uma estrutura mental, e definem-se em têrmos de psiquismo (representações, tendências e emoções), e não de simples organicidade (reflexos). Destarte, reações puramente orgânicas como caminhar, arrastar-se, coçar-se, bocejar, tossir, espirrar, defecar e urinar, há que eliminá-las da lista dos instintos.

Ademais, deveremos afastar muitas *reações automáticas de adaptação*, que comumente se classificam entre os instintos, mas que lhes não comportam o caráter essencial, que é serem uma tendência natural para um objeto. Essas reações de adaptação procedem, de fato, dos instintos, e, por esta razão, movimentam todo um sistema de emoções ligadas às dos instintos (o que tenderia a fazê-las confundir com êles), mas não representam senão um automatismo mecânico que o instinto põe a seu serviço, mas que não o constitui.

§ 2. INSTINTOS PRIMÁRIOS DO ANIMAL

293 1. **A necessidade e o instinto alimentar.** Em muitos animais, os movimentos da nutrição revelam os caracteres do comportamento instintivo, com as *emoções correspondentes da fome e da sêde.* Na espécie humana, tantos fatôres intervêm, desde a mais jovem idade, para temperar e regular as manifestações dessa necessidade, que só o poderoso impulso que ela determina lhe assinala nìtidamente o caráter instintivo.

A êsse instinto reduzem-se diversas condutas que às vêzes são tratadas como instintos primários, mas que, de fato, não passam de reações automáticas de adaptação. Tal é a atitude de *repulsa*, com sua emoção específica a *náusea*, assinalada por movimentos puramente fisiológicos (arrepio, ato de repelir ou de cuspir o objeto repugnante).

Tal é também o pseudo-instinto de *curiosidade*, tão ativo nos animais superiores, que observam, vêm farejar, examinar e, às vêzes, palpar os objetos. Sabe-se o quanto êsse comportamento é desenvolvido nos macacos. Essa conduta, no animal, parece de todo enxertada num ou noutro dos instintos, pois é sempre *a procura do alimento, a busca do parceiro sexual ou o descobrimento do congênere que determinam os gestos de curiosidade dos animais*. Não há, pois, aí um instinto autêntico, mas um simples automatismo de adaptação, movido pelas necessidades sexual, gregária ou alimentar. É por isto que também a curiosidade, no animal, nunca é, pròpriamente falando, admiração. A admiração é própria do homem, enquanto implica a intervenção de fatôres racionais.

Pode-se, enfim, ligar ao instinto alimentar as atividades de *aquisição* e de *apropriação*, consistentes em acumular objetos e em fazer provisões, e que se manifestam em diversas espécies animais (formigas, cães, pêgas voadoras, etc.), e também na espécie humana, onde seus exageros patológicos indicam que se trata realmente de um impulso ligado imediatamente a um instinto fundamental.

294 2. **Necessidade e instinto sexual.** As emoções que correspondem a êsse instinto nem sempre são emoções violentas, como se tem demasiada tendência a crer, senão, mais fundamentalmente, sem dúvida, *emoções ternas*, que traduzem a necessidade e o desejo de proteger e de se dedicar. A extensão e as formas múltiplas de suas manifestações levaram muitos psicólogos, como mais adiante se verá, a fazer derivar do instinto sexual todo o sistema das tendências. Há nisso exagêro evidente, porquanto, mesmo no animal, nem a necessidade alimentar nem a necessidade gregária são redutíveis à necessidade sexual. Nada, porém, é mais certo do que a fôrça, e às vêzes também a tirania, dêsse instinto.

Ao instinto sexual, ao mesmo tempo que ao instinto alimentar, liga-se, no animal, o pseudo-instinto de *combatividade* (do qual o ciúme do macho é mero aspecto), com a sua emoção específica: a cólera. A combatividade depende, com efeito, em seu aparecimento e em suas manifestações, da existência e da importância dos obstáculos que deparam a necessidade alimentar e a necessidade sexual, e, a êste título, apresenta-se com os caracteres das condutas de adaptação. É, em suma, o que reconhece Mc Dougall (*Social Psychology*, pág. 51), quando escreve que «êsse instinto não tem objeto específico, isto é, objetos cuja percepção constitua o ponto-de-partida do processo instintivo».

Às vêzes tem-se querido também elevar o *pudor* à categoria de instinto. Mais adiante teremos de estudá-lo na espécie humana. Mas, no que concerne ao animal, acreditou-se descobri-lo em fêmeas

de algumas espécies;[16] não parece, todavia, que os traços que se invocam excedam o nível de uma analogia assaz remota com o pudor humano, que aliás interessa aos dois sexos. De qualquer modo, não pode tratar-se senão de um *comportamento ligado ao instinto sexual*.

Isso a que se tem chamado o *instinto parental* introduz aqui dificuldade. A conduta de que se trata parece, com efeito, revestir um caráter instintivo. A emoção terna que a manifesta, com os gestos maternais elementares que a traduzem (atos de proteger as crias, de beijá-las, de segurá-las), encontramo-la equivalentemente em tôdas as espécies. Êste comportamento, consoante Mc Dougall (*Social Psychology*, pág. 59), só seria verdadeiramente primitivo na fêmea, e no macho não passaria de instinto derivado e adquirido. Mas isto parece muito discutível. O próprio Mc Dougall consigna que, na vida selvagem, não há traço que esteja mais perto de ser universal do que a gentileza e a ternura dos primitivos, mesmo dos pais, por seus filhinhos. Todos os observadores, acrescenta êle com razão, estão de acôrdo sôbre isso. Mas, nos próprios animais, verifica-se uma estreita colaboração dos machos com as fêmeas em tudo o que se relaciona com as crias: nidificação, incubação, alimentação.[17]

Entretanto, malgrado êsses caracteres, podemos perguntar-nos se se trata aí realmente de um instinto fundamental e irredutível, correspondente a uma necessidade primária. A razão de duvidarmos disto está em que essa pretensa necessidade careceria originàriamente de objeto, por falta de progenitura. Sem dúvida, pode-se dizer que ela só se revela, com seus caracteres próprios, no momento do nascimento dos filhotes. Mas fica de pé que *o que move originàriamente o animal é pura e simplesmente a necessidade sexual, e não a progenitura, que não existe, e da qual o animal não tem nenhuma representação.*[18] Mas, por outra parte, é certo que *o aparecimento da prole determina a existência de condutas que têm um aspecto instintivo inegável*, e que constituem uma diferenciação ou uma dissociação tão manifesta do instinto sexual, que se teria fundamento em dizer que o comportamento parental uma vez dado seu objeto, funciona à maneira de um instinto especìficamente distinto.

295 3. **Necessidade e instinto gregário.** Em todos os tempos os homens patentearam a existência dêsse instinto nos animais. "O semelhante procura o semelhante", afirma-se universalmente, asinalando assim, com justa razão, ao que parece, que *a necessidade gregária é essencialmente distinta da necessidade sexual.* É, aliás, o que as observações dos naturalistas têm pôsto em viva luz. Verifica-se, por exemplo, que muitas vêzes o animal misturado ao rebanho nem sequer parece notar seus

---

[16] Nas toupeiras, a fêmea faz esforços para escapar à perseguição do macho. Em certas espécies, o acasalamento faz-se com lentidão e hesitação (cf. A. JOUSSAIN, *Les passions humaines*, Paris, 1920, pág. 154).

[17] O fato de, em muitas espécies, o macho limitar-se ao papel de progenitor, e não se ocupar das crias, não constitui objeção contra a realidade do instinto parental (a supor que se trate de instinto), pois êsse instinto não tem de se exercer senão na medida em que as necessidades das crias requerem intervenção do macho. As mais das vêzes a fêmea basta para isso.

[18] Mesmo na espécie humana, ao menos se se encara o jôgo espontâneo do instinto, o filho é antes o *fruto (finis operis)* da união dos sexos, do que o fim subjetivamente querido *(finis operantis)* dessa união.

congêneres, mas que, desde que se separa do rebanho, dá sinais de inquietação e de agitação. Tal é o caso do boi do Damarland, na África do Sul.

Dêsse instinto é que nascem os bandos de aves e de feras, as nuvens de gafanhotos, as matilhas de cães, os enxames de abelhas, etc. *Nessas aglomerações, os instintos vibram simpàticamente às manifestações instintivas produzidas pelos congêneres.* Por exemplo, o cão que ladra põe em alvorôço todos os demais cães (que, no estado selvagem, formavam matilhas). O cavalo que se espanta e se põe a correr arrasta empós si todos os seus congêneres do bando, etc. Êste instinto gregário reencontra-se na espécie humana, como raiz da sociabilidade. Mas distingue-se desta, que é uma tendência afetiva complexa.

A realidade do instinto gregário não autoriza, pois, a falar de "*sociedades animais*". Com efeito, sendo a sociedade, em sua noção formal, a união moral de vários indivíduos, agrupados de maneira estável em mira a um fim por todos conhecido e querido *(I, 258)*, não há sociedade pròpriamente dita senão entre sêres inteligentes. Nos animais encontram-se só *agrupamentos*, que são ou *uniões temporárias* de indivíduos que reagem aos mesmos excitantes exteriores, ou uniões *relativamente permanentes* de indivíduos, por efeito da atração mútua dos membros (instinto gregário) (cf. a discussão, alias confusa, dessas noções em ZUCKERMANN, *The social life of monkeys and apes*, c. IV).

296 Para demonstrar a realidade de um *instinto de simpatia* (ou instinto social pròpriamente dito) nos animais, invoca-se freqüentemente o caso dos macacos, que se precipitam em auxílio de um congênere ameaçado ou atacado. KÖHLER, por exemplo, escreve que se produz uma excitação intensa desde que um chimpanzé é atacado aos olhos de seu grupo. «Bem se pode, eventualmente (sob a influência do clima), castigar um delinqüente com alguma rudeza; no momento em que a mão bate, todo o grupo urra como uma só bôca» (*L'intelligence des singes supérieurs*, pág. 273). Assim também, quando é preciso retirar de uma jaula um macaco que faz parte de um grupo, seus companheiros precipitam-se para ameaçarem o guarda. Êstes fatos e outros numerosíssimos do mesmo gênero são bem estabelecidos. Mas a interpretação antropomórfica é das mais contestáveis.

Efetivamente, ZUCHERMANN (*The social life of monkeys and apes*, c. XIII) observa com razão que as atitudes agressivas dos companheiros excitados pelos gritos do macaco ameaçado ou batido são efeito, não de uma compreensão da natureza da situação, mas simplesmente de reações imediatas ao excitante constituído, por exemplo, pelo grito do animal atacado, e ligadas por sua vez ao sistema de dominância que caracteriza a vida do grupo. É impossível descobrir nessas reações um sentimento de simpatia, no sentido em que se emprega êste têrmo para definir o comportamento humano. Muitos fatos, aliás, obrigariam a excluir claramente a interpretação antropomórfica.

Citaremos dois particularmente significativos. Em geral, os macacos ou atacam seus companheiros fracos e doentes, ou os ignoram em absoluto. Suas relações mútuas são governadas pelo egoísmo mais brutal. À hora da refeição, os antropóides mais fortes tentam obter para si a totalidade da comida. Assim, nota ZUCKERMANN, atira-se um cacho de bananas a um grupo familiar, composto de um macho, de uma fêmea e de um bebê nascido há cêrca de meia hora: o macho soca os frutos nas mandíbulas e conserva a seus pés o que não conseguiu fazer entrar na bôca. As fêmeas não são mais altruístas para com suas próprias crias: arrebatam-lhes todos os alimentos que lhes são atirados. Na realidade, o próprio «auxílio mútuo» de que mais acima falávamos não passa de um efeito do sistema de dominâncias, e acha-se determinado pelos mesmos fatôres que os que geram as reações do egoísmo e da crueldade. O outro fato característico é o seguinte: os macacos não fazem nenhuma distinção entre o morto e o vivo, apesar do absurdo das reações provocadas pelos mortos: o antropóide opõe-se, com efeito, exatamente da mesma maneira à retirada de um congênere morto e à de um vivo. Êste fato, como os precedentes, demonstra com evidência que os primatas sub-humanos só produzem reações cegas, e que a «cooperação social» que lhes é atribuída não passa de pura aparência, efeito de uma interpretação antropomórfica perfeitamente gratuita.

Quanto aos *comportamentos de abaixamento e de sujeição, de excelência e de dominação,* aos quais correspondem os estados emocionais de humilhação e de altivez, cumpre admitir (com a condição de os entendermos aqui sob sua forma simples, destituída de qualquer antropomorfismo) que os encontramos nos animais, alguns dos quais são mesmo providos de órgãos de ostentação (a cauda do pavão, a goela do pombo). Todos conhecem o orgulho do pavão e do cavalo de raça, a atitude dominadora ou desdenhosa do cão de grande porte em face do cãozinho gôzo, ou, inversamente, a atitude humilhada do antigo cavalo de fiacre, etc. *Essas condutas evidentemente estão ligadas ao instinto gregário,* e não podem constituir instintos especiais.[19]

---

[19] A questão da origem do instinto confude-se com o problema geral da evolução das espécies *(I, 455-476).* Com efeito, como cada espécie se distingue por seus instintos ou hábitos hereditários, explicar a origem das espécies redundará em explicar a gênese dos instintos. Já vimos como os fatôres lamarckianos e darwinianos não bastam para explicar os fatos.

CAPÍTULO II

AS INCLINAÇÕES

SUMÁRIO[1]

ART. I. *OS INSTINTOS NA ESPÉCIE HUMANA*

§ 1. A AÇÃO DA INTELIGÊNCIA E DA VONTADE

297 1. **Instinto e inteligência.** As tendências instintivas só raramente se manifesta em estado puro na espécie humana, uma vez ultrapassada a primeira infância. Quase não representam, no adulto, senão espécies de orientações gerais ou de quadros da atividade: a experiência adquirida, os hábitos individuais e sociais, e sobretudo a intervenção ativa de uma inteligência que transcende o espaço e o tempo, exercem constantemente sua ação para refrear, derivar, canalizar ou modificar a atividade dos instintos. Vem daí que *o homem pareça ter*

---

[1] Mesma bibliografia que para o capítulo precedente.

muito mais instintos do que os animais, não sòmente porque aos instintos fundamentais que concernem ao animal se juntam, no homem, os instintos específicos do animal racional, como também porque as tendências elementares e simples, sob a influência de uma razão que é universal, diferenciaram-se e combinaram-se de múltiplas maneiras, para formarem o tão variado e tão rico sistema das inclinações humanas.

Em contraposição, *tudo o que o homem ganhou em variedade e multiplicidade de inclinações perdeu-o em segurança mecânica.* Mas o ganho é certo, e só aparente a perda, visto que às precisas e seguras, mas estritamente limitadas, habilidades do instinto a inteligência humana substitui um "savoir-faire" universal.

Diversos métodos têm sido propostos para estudar os instintos do homem, isolados das modificações que lhes impõem as influências da razão e da vida social. Alguns autores, como G. PENNAZA, observaram os *anormais congênitos* (idiotas, epilépticos) e verificaram que todo o psiquismo dêles é absorvido pelo cuidado e pelo prazer de comer, operação que efetuam de maneira assaz parecida com a dos animais: comem gulosamente e farejam os alimentos antes de os levarem à bôca. Na realidade, não pode tirar muito proveito dessas observações. *O psiquismo do idiota não é um psiquismo incompleto*, sustado em seu desenvolvimento, *mas um psiquismo anormal e degenerado*, tanto que não se pode concluir dêsse psiquismo para o do homem normal nem, muito menos, para o da criança.

É na criança normal que melhor se pode estudar, sob sua forma a mais simples, as tendências instintivas. Verifica-se que as crianças têm, em geral, os mesmos gostos, os mesmos instintos, os mesmos interêsses dominantes, mais ou menos na mesma idade. Tôdas essas tendências atuam nelas com espontaneidade notável, que se atenua cada vez mais, com o progresso da razão e da reflexão. Todavia, êste estudo comporta seus limites, que são de duas espécies: primeiro, convém não esquecer que os instintos obedecem a uma lei de gênese e de evolução, e que, *se os instintos da criança são, sem dúvida, os instintos do homem, não são necessàriamente nem os instintos do adulto nem todos os instintos dêste;* noutros têrmos, o mais que se verifica no adulto não é necessàriamente o resultado de uma atividade de síntese, mas pode representar também uma atividade instintiva original plenamente desenvolvida; e, em segundo lugar, *cumpre se evite interpretar os comportamentos da criança como se fôra esta um adulto*, isto é, fazer da criança um adulto em miniatura. Em vez de estudar a criança, seria ainda o adulto que se observaria, e falsear-se-ia a um tempo a psicologia de ambos. Mais adiante veremos que FREUD não soube evitar êste escolho.

Enfim, *em certas circunstâncias excepcionais* (dor violentíssima, incêndios, cataclismos naturais), o instinto, rejeitando positivamente tôdas as formas adquiridas, hábitos e convenções que incorporou, *manifesta-se, de alguma sorte, em seu estado puro.* Nos cataclismos, às vêzes também na guerra, a reação de fuga (tão sofreada no estado normal) manifesta-se com violência inaudita. Mesma observação no tocante ao «instinto parental» (amor materno): após o terrível terremoto de Messina (1908), encontraram-se centenas de mães

mortas com os filhos nos braços; muitas haviam feito de seu corpo escudo para o filho, que foi encontrado intacto por debaixo da mãe esmagada pelas pedras.[2]

298 2. **Instinto e vontade.** Outro caráter notável do funcionamento dos instintos e das inclinações no homem é *o poder que êste possui de suspender o efeito do impulso instintivo por um ato inibitório de sua vontade refletida.* Sem dúvida, a inibição também se encontra nos animais, em razão das interferências e dos conflitos que podem produzir-se entre diferentes instintos (o mêdo, por exemplo, tem um efeito inibitório sôbre os demais instintos). Mas essas inibições resultam de freagens automáticas sem reflexão nem deliberação, por falta de uma inteligência liberta das servidões do espaço e do tempo. No homem, as tendências, alertadas por uma percepção ou por uma imagem, podem ser inibidas por uma decisão voluntária, ou, pelo menos, o ato, submetido a um juízo de valor, já não tem, normalmente, êsse caráter explosivo que assinala o exercício do instinto entregue a seu próprio jôgo. Daí que, *no homem, a tendência se desligue, de alguma sorte, do ato.* Contràriamente ao que se passa no animal, pode ela permanecer puramente potencial ou virtual.

299 3. **As tendências e a realidade objetiva.**

a) Plasticidade das tendências. Pelo próprio fato de se desligar do ato, a tendência adquire uma liberdade ou uma maleabilidade que não pode ter nos animais, onde suas manifestações são estritamente definidas por mecanismos hereditários sensìvelmente invariáveis. O instinto, aí, está encerrado no ato, que por sua vez limita o instinto. *No homem, em razão da inteligência, faculdade do universal, a tendência torna-se plástica e multiforme em suas manifestações.* O instinto parental nos animais só dispõe de alguns gestos invariáveis: quão pobre êle aparece (mesmo à custa de sua segurança e infalibilidade) em face das invenções maravilhosas e inumeráveis do amor paternal do homem, em mira à educação física e moral dos filhos! Assim também, o instinto gregário do animal, fôsse mesmo nas suas expressões mais admiráveis, como nas abelhas, está infinitamente longe dos efeitos prodigiosamente variados da sociabilidade humana.

b) Derivação e purificação. Dessa plasticidade das tendências no homem resulta outra conseqüência notável, a saber:

---

[2] Cf. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, páginas 215-222.

o fato de *poderem as tendências ser derivadas e supridas*. Com efeito, de uma parte as tendências podem exercer-se, por assim dizer, inùtilmente, e liberar-se sob a forma do jôgo. Nos animais já se verifica a existência de uma certa atividade lúdica: o gatinho brinca de rato com uma rolha, e os cãezinhos exercitam-se na luta. Mas é no homem que essa atividade de jôgo, servindo de derivativo às tendências, adquire mais amplitude, seja de maneira real, pelos esportes, pelo "desafio", pelas competições de todo gênero; seja de maneira imaginária, pela invenção de situações fictícias, na literatura e nas artes. Por isto ARISTÓTELES via na arte dramática (esta observação vale para tôdas as artes e para a literatura) uma espécie de purgação ou de derivação das paixões.

c) Repressão e suplências. Por outra parte, *as tendências podem suprir-se mùtuamente.* Às vêzes, as tendências inibidas e recalcadas procuram e acham substitutos, transferindo sua energia própria a outras tendências especìficamente distintas. Assim, o instinto materno pode alimentar, com suas potências não utilizadas, a dedicação mais ardente às crianças órfãs ou anormais. FREUD, que trouxe muitas luzes, ao mesmo tempo que graves erros, a esta questão do recalque e de seus efeitos, falou aqui de uma "sublimação dos instintos", isto é, de uma substituição do escopo sexual primitivo por um objetivo e uma atividade especìficamente distintos, mas genèticamente ligados ao primeiro. Dêste ponto-de-vista, a religião e a arte nada mais seriam do que sublimações do instinto sexual. Breve teremos de examinar essas tão controvertidas teorias.

Aliás, nem sempre se trata de suplências tão fecundas. Os instintos recalcados, mormente o instinto sexual, podem liberar insidiosamente suas energias em comportamentos patológicos, que, segundo FREUD, formam o capítulo das neuroses e das psicoses.

§ 2. AS TENDÊNCIAS PERANTE A CONSCIÊNCIA

300 1. **Inconsciência das tendências.** O instinto, a tendência e a inclinação não são atos psicológicos, mas sim princípios de atividade. *Como tais, têm realidade meramente virtual, e só podem ser conhecidos por seus efeitos,* que são ao mesmo tempo as emoções que os manifestam e os atos que os atualizam. Ainda convém notar que essas emoções e êsses atos nem sempre bastam para revelar claramente a realidade da tendência de que procedem, por encontrar esta, às vêzes, obstáculos internos ou externos a seu desenvolvimento. *Uma inclinação tornada habitual ignora-se, correntemente, a si mesma*: faz-se mister um impedimento, uma contrariedade, um fracasso, para

revelá-la claramente à consciência, pelas reações mais ou menos fortes resultantes do acontecimento que a contrariou.

É sobretudo pela imaginação que o homem toma consciência de suas tendências e inclinações. De feito, como acima se viu, a imaginação desata no homem o laço da tendência e do ato correspondente, e com isso isola a tendência, que doravante pode satisfazer-se mediante representações. Assim sendo, a tendência torna-se uma realidade subjetiva, isto é, um fato de consciência. *Já não é sòmente vivida, é pensada e raciocinada, sob a forma da aceitação ou do recalque.* À medida que o homem avança no domínio de si, suas tendências e inclinações são cada vez mais "subjetivadas", isto é, submetidas ao contrôle crítico de uma razão que emite juízos de valor. É também por isto que *o homem que senhoreia e domina os impulsos do instinto conhece-o muito melhor do que aquêle que a êle passivamente se abandona.*

301 2. **Impulso e desejo.** O impulso, que serve para definir as tendências como potências ativas, de fato está mais do lado do ato que da potência. A tendência, como tal, é inconsciente, porque está abaixo do ato. Mas *o impulso, que é uma espécie de atuação esboçada,* ao mesmo tempo fisiològicamente, pelas atitudes que preforma, e psicològicamente, pelos efeitos que antecipa, *é acessível à consciência.* Ademais, não é, como tal, sinal de falta de domínio de si. *Sentir os impulsos dos instintos e inclinações, ainda que fôsse com violência, não é ser impulsivo.* O que chamamos "impulsividade" caracteriza mais pròpriamente o fato de ceder sem resistência aos ímpetos instintivos.

Quanto ao *desejo, parece que está ligado ao aspecto emocional das inclinações,* e traduziria sob forma afetiva o estado de uma tendência despertada pela necessidade ou por uma representação. Em princípio, poderia servir para o discernimento dos instintos e inclinações; sua potência medir-lhes-ia a importância vital. Mas todos os psicólogos e moralistas têm feito notar, por uma parte, o vago de muitos desejos, que parecem carecer de objeto preciso e só fazem é traduzir um estado de insatisfação geral, e, por outra parte, o fato de, mediante o jôgo da imaginação, poderem os desejos mais fúteis atingir um grau inaudito de exasperação. Por isto acrescentam êles, com muita razão, que não há meio mais seguro de se extraviar do que comportar-se sistemàticamente segundo as indicações do desejo.

O desejo, que tende por si para o objeto capaz de o satisfazer, e que é essa própria tendência em ato, tem o caráter paradoxal de prevenir, de alguma sorte, a sua própria causa, enquanto é *o sentimento de uma necessidade daquilo que está ausente.* Para explicá-

lo metafìsicamente, cumpre admitir que os sêres comunicam entre si por algo mais profundo que a consciência. Por isto SANTO TOMÁS afirma que «o parentesco das coisas no ser é que é a razão última do desejo».

ART. II. *TENDÊNCIAS E INCLINAÇÕES ESPECÌFICAMENTE HUMANAS*

302 À relação dos instintos primitivos e elementares que pertencem ao homem enquanto animal cumpre acrescentar a lista das tendências específicas do homem e das inclinações complexas que derivam da combinação das tendências fundamentais, sensìveis e racionais. Essas tendências e inclinações oferecem-nos, aliás, o quadro das manifestações possíveis do apetite intelectual, que, como tais, são essencialmente distintas das tendências do apetite sensitivo, sem deixarem todavia de estar freqüentemente em relação com elas.

§ 1. O INSTINTO SEXUAL NO HOMEM

O instinto sexual, na espécie humana, reveste um aspecto particular que, em razão de sua importância, convém frisar, a saber: o sentimento de pudor.

1. **O pudor instintivo.** Pode-se definir o pudor, com H. ELLIS, como *"um dinamismo sensível de apreensão quase instintiva, em relação direta com os processos sexuais"*. Ainda que se lhe possam achar algumas analogias nos animais, no comportamento das fêmeas, o pudor parece ser *fenômeno especìficamente humano*, e possuir os caracteres de um instinto.

a) Sua universalidade. O pudor tem a universalidade própria dos instintos. Achamo-lo em todos os países, em tôdas as raças, climas, civilizações, e em ambos os sexos, sem nenhuma exceção. HAVELLOCK ELLIS *(La pudeur,* Paris, 1909, págs. 15 e 124) afirma que os não-civilizados têm um senso desenvolvidíssimo do pudor, e, mesmo, que "o pudor é mais invencível nos selvagens do que nos civilizados".

Contra isso tem-se objetado com o que se chama o impudor das crianças. Mas a objeção não colhe. O pudor está evidentemente ligado ao instinto sexual, e só se desenvolve com êste instinto. No que concerne aos devassos, aos anormais e às prostitutas, não se pode falar de ausência completa de pudor, mas, antes, de um pudor ou diminuído ou inibido por tendências adversas.

b) Inatismo. O pudor é inato. Sem dúvida, *algumas de suas expressões são adquiridas* e dependem dos usos, da tradição, da experiência. *Mas o fundo é inato.* "Cumpre distinguir", escreve DUGAS ("La pudeur", in *Revue philosophique,* 1903,

t. I, pág. 468), "mesmo quando não se pudesse desenredá-los de fato, um fundo inato de pudor, elementar e simples, e um depósito considerável de idéias e de sentimentos factícios representando a exploração ou a valorização do fundo primitivo", tanto que o mesmo psicológico acrescenta que o pudor "contém o mais imperioso dos instintos (...), o mais forte dos sentimentos".

303 2. **Natureza do pudor** Trata-se de determinar qual é exatamente a finalidade do pudor. Aqui as opiniões dependerão naturalmente da idéia que se faz da origem do pudor.

a) O pudor considerado como tendência especial. Os psicólogos que só vêem no pudor uma tendência adquirida não descobrem nêle senão um caso de síntese mental, cujo funcionamento se combina com o do instinto sexual. É o ponto-de-vista de SERGI (*Les émotions,* Paris, 1901) e de W. JAMES (*Psychology,* II, pág. 435). Para A. JOUSSAIN (*Les passions humaines,* Paris, 1928, pág. 154), seria o pudor uma forma superficial do instinto de defesa (combinação, por sua vez, dos instintos de fuga e de repulsão), pelo qual a mulher "recearia despertar desejos cuja realização traria consigo dores e perigos".

São arbitrárias essas teorias. *Não se vê que o pudor acrescente ou suprima o que quer que seja ao instinto sexual.* Êle não constitui uma atividade especial.

b) O pudor como freio do instinto. Realmente, a finalidade própria do pudor parece ser funcionar como freio do instinto sexual. Nas espécies animais, o instinto sexual atua dentro dos limites estritamente fixados pela natureza. No homem, à razão e à vontade é que pertence regular-lhe o jôgo. *O pudor é a expressão das exigências de ordem e de moderação no exercício do instinto sexual.* É um espontâneo juízo de valor da razão, oposto ao que afirma o valor do prazer imoderado. "Afora os motivos superiores aos quais pode recorrer para assegurar sua liberdade, a vontade tem, pois, um sustentáculo que surge da própria natureza desencadeada, como para opor à atração sensual uma repulsão espontânea" (J. DE LA VAISSIÈRE, *La pudeur instinctive,* págs. 31-69).

Podemos, pois, concluir que o pudor não adita coisa alguma ao instinto sexual, que êle apenas controla. É simplesmente um limite que êsse instinto impõe a si mesmo ao exercer-se. [3]

---

3 Cf. SOLOVIEW, *La justification du bien,* Paris, 1939, págs. 28-34, para quem o pudor está ligado a uma fonte biológica. MAX SCHELER, *La pudeur,* Paris, 1952.

§ 2. AS INCLINAÇÕES RACIONAIS

304 O homem tem instintos específicos, ligados à sua natureza intelectual e moral. São êles comumente definidos como amor da verdade, do bem e do belo. A êstes três instintos acrescenta-se comumente o instinto religioso.

1. **A verdade, o bem e o belo.** Impossível enumerar tôdas as inclinações complexas que derivam das tendências fundamentais e verdadeiramente instintivas do homem para descobrir a verdade e adquirir a ciência, para realizar o bem por sua
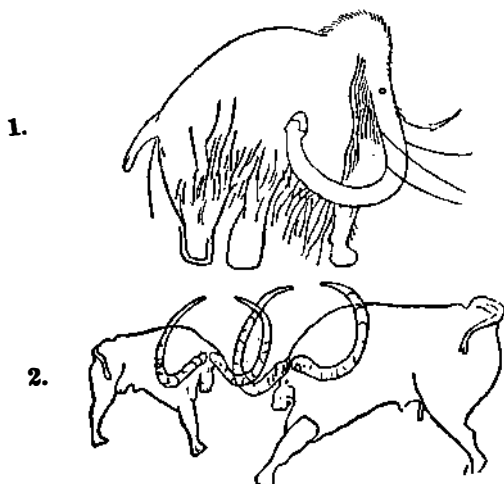
Fig. 17. Espécimes de obras de arte dos homens da pré-história.

1. *Gravura de Mammouth, da gruta de Combarelles (Dordonha): aurignaciano superior* (H. BREUIL). 2. *Combate de búfalos, gravura rupestre de Al Richa (Sul Orão)* (G.-B.-M. FLAMAND).

vida moral e a beleza pelas obras de arte. *Êsses instintos têm sua raiz na razão, da qual são aspectos diversos, inatos e universais como a própria razão.* Manifestam-se espontâneamente na criança como no selvagem; a educação e os progressos da civilização, produto dêsses instintos racionais, só fazem é multiplicar e diversificar ao infinito os meios de sua manifestação.

2. **Existe um instinto religioso?** A universalidade do fato religioso no espaço e no tempo não autoriza a fazer dêle o produto de um instinto especial. *A "religião natural" resulta do exercício de tôdas as nossas inclinações ou necessidades ra-*

cionais: inclinação para a verdade, que incita a procurar a explicação de tôdas as coisas num Deus criador, Pai e Providência da humanidade; inclinação para o bem e para o belo, que nos leva a descobrir em Deus a fonte primária e o exemplar perfeito da Bondade e da Beleza, o princípio de tôda justiça, o juiz incorruptível das consciências e o supremo desejável. Se o homem pode ser definido como um "animal religioso", é antes de tudo por ser um animal racional.

§ 3. As inclinações sociais

305 Certamente existe no homem um instinto gregário, distinto e independente de tôda tradição, hábito ou experiência individual. Manifesta-se às vêzes sob forma mais pròpriamente mórbida em indivíduos que vivem solitários nas grandes cidades e não poderiam suportar o isolamento absoluto. Mas, normalmente, êsse instinto elementar é revestido das formas cada vez mais complexas da vida social, as quais comumente se fazem derivar de três tendências consideradas como instintivas, a saber: a simpatia, a imitação e o jôgo.

1. **A simpatia.** Há que distinguir uma simpatia passiva e outra ativa.

a) Simpatia passiva. Segundo a etimologia, *é a capacidade de sentir com seus semelhantes,* de lhes participar dos sentimentos e emoções. Em sua forma elementar, manifesta-se nos animais por uma espécie de contágio emocional que já fizemos notar *(296).* Um grito característico de um indivíduo basta, muitas vêzes, para criar sinais de mêdo em todo o rebanho. O mesmo sucede com os outros instintos, que são contagiosos, e cujas expressões são acentuadas e reforçadas pela vida coletiva. Tudo isso se prende ao instinto gregário. No homem, a simpatia passiva desempenha papel considerável, ao mesmo tempo em sua forma espontânea (às vêzes experimentamos como uma espécie de confusão do nosso eu e de outrem: por exemplo, num espetáculo, ou quando a vista das lágrimas basta para que irrompam também as nossas) e em sua forma deliberada, quando o comportamento simpático é produto da atividade moral.

A simpatia passiva não parece constituir instinto especial. Acha-se ligada, de fato, a cada uma das emoções específicas dos instintos fundamentais. Apresenta-se, pois, antes como uma *propriedade comum aos diferentes instintos.* Tôda a questão está em precisar essa propriedade. Certos psicólogos fazem notar que em referência à nossa experiência pessoal é que se produziriam as manifestações da simpatia passiva. Os gritos,

o riso, as atitudes, os gestos, as lágrimas, a mímica alheia revelam-nos situações idênticas àquelas em que reagimos da mesma maneira, e fazem-nos reviver essas situações ou recear vivêlas. Dêste ponto-de-vista, a simpatia passiva referir-se-ia não ao próximo, mas a quem a experimenta. Seria fundamentalmente egoísta. Isso explicaria a "crueldade" das crianças: não se trataria, nelas, senão de uma falta de experiência pessoal.

Esta explicação parece insuficiente. Porquanto é fato que *a simpatia passiva se manifesta com veemência mesmo em casos em que falta a experiência pessoal.* Ela é talvez mesmo mais intensa nesses casos. Antes pareceria que a simpatia passiva resulta do *contágio dos fenômenos expressivos,* que estão carregados de sentido emocional. O instinto tem uma estrutura tal, que é pôsto em movimento ao perceber, em outro, emoções específicas correspondentes. Quanto à ausência de reações na criança, cria apenas uma dificuldade aparente, pois a simpatia passiva, sendo, como é, uma sensibilidade às emoções específicas e a suas expressões, evidentemente só pode tomar forma com o desenvolvimento dos instintos.

306 *b) A simpatia ativa.* Como a palavra o indica, a simpatia ativa designa um *conjunto de atitudes de benevolência, visando a proteger, ajudar, socorrer ou aliviar o próximo.* A simpatia ativa está, pois, muito próxima da amizade. Dilata-se, para além do meio restrito da família, para se expandir em sociabilidade. As causas imediatas de suas manifestações podem residir quer na simpatia passiva, e constituir, em sua forma mais simples, o móvel da piedade, quer em motivos racionais (caridade, filantropia, solidariedade, etc.).

MAX SCHELER (*Nature et Formes de la Sympathie,* trad. LEFEBVRE, Paris, 1928) esforçou-se por estabelecer a especificidade do instinto de simpatia e mostrar como êle é por excelência o fundamento do sentimento social. SCHELER prova, com efeito, que a simpatia não pode reduzir-se nem à imitação, nem ao contágio emocional, nem à fusão afetiva. Não pode reduzir-se à imitação, que não implica necessàriamente nem a compreensão de outrem nem a participação em seus sentimentos. Tampouco pode reduzir-se ao contágio emocional (instinto gregário, que atua nos casos de exicitações coletivas, na formação da opinião pública e, em geral, nisso a que se chama «psicologia das multidões»). Sôbre êste ponto são nìtidamente inventadas as asserções de DARWIN e de SPENCER. «O que caracteriza o processo do contágio», escreve SCHELER (pág. 32), «é sua tendência a voltar incessantemente a seu ponto-de-partida, o que tem por efeito uma exageração dos sentimentos, que se amplificam à maneira de uma avalancha». Êste fenômeno evidentemente nada tem que ver com a simpatia, pois não encerra nenhuma participação *intencional* nos sentimentos de outrem: tudo aí se reduz a uma espécie de acumulação mecânica dos fenômenos emocionais. Enfim, SCHELER distingue a simpatia da fusão afetiva do eu com outro eu, enquanto

tal fusão ou identificação não comporta os caracteres consciente e voluntário da verdadeira simpatia. Esta consiste essencialmente em *participar afetivamente do outro enquanto outro,* o que implica ao mesmo tempo a distinção do eu e do outro, e a apreensão do outro como um tu, isto é, como uma pessoa que tem o mesmo valor que eu. A simpatia é, pois, realmente a expressão mais perfeita do sentimento social.

A dificuldade que se poderia opor a essas firmes análises fenomenológicas é que, se de fato a simpatia constitui realmente um aspecto do instinto social, êste aspecto não é, como o pretende SCHELER, *a priori,* pois é fundado na razão, que apreende a comunidade específica das pessoas humanas e o valor absoluto destas. Mas o sentimento de simpatia, do mesmo modo que a razão, exerce-se como uma verdadeira natureza, o que faz dêle, no sentido estrito do têrmo, um instinto. Por aí se explicam a um tempo seus graus e sua espontaneidade: como a simpatia resulta do sentimento natural do valor do outro, sua intensidade mede-se pela apreensão ou, melhor ainda, pela tomada de consciência, da realidade dêsse valor, isto é, da realidade do tu em face do eu. Por outro lado, como a simpatia funciona como uma natureza, exerce-se com a espontaneidade que caracteriza o jôgo dos instintos, e muitas vêzes fica aquém da consciência clara: é dela sobretudo que, com PASCAL, se pode dizer que muitas vêzes tem razões que a razão (discursiva) não percebe.

307 **2. A imitação.**

a) Natureza. Citam-se às vêzes os fenômenos de contágio emocional para provar a existência do instinto de imitação nos animais. Há nisso, porém, um abuso, pois absolutamente não se trata de imitação em semelhantes casos. Tomados de pânico ao ouvirem o relincho de pavor de um companheiro do mesmo bando, os cavalos não *imitam* êste, mas sentem, por contágio, um verdadeiro pavor. *A imitação é uma cópia, mas não uma reação automática. Por isto, é especìficamente humana.*

b) Existe um instinto de imitação? A partir dos estudos de TARDE *(Les lois de l'imitation,* Paris, 1890), tem havido tendência para exagerar o papel da imitação, a ponto de fazer derivar dela tôdas as formas da vida social. A verdade é que *a imitação absolutamente não é um instinto especial.* Não é um processo realmente inato (a criança só imita relativamente tarde, pelos três anos, e o adulto, já com seus hábitos contraídos, é rebelde à imitação). Não se lhe pode consignar nenhuma emoção específica, e ela não comporta nenhum daqueles mecanismos que caracterizam os instintos primários. Só se concedeu tal importância à imitação porque se lhe atribuíram vários fenômenos que, na realidade, dependem de outros instintos. É o caso dos fenômenos de simpatia passiva, que são vizinhos do instinto gregário e nada têm que ver com a imitação. É também o caso dos fatos de imitação deliberada, que não procedem

do pseudo-instinto de imitação, mas sim do instinto social, que, na espécie humana, pode exprimir-se sob a forma da admiração e da submissão ao prestígio. Sabe-se como, no domínio artístico, a admiração por um mestre determina a aparição de "cópias" mais ou menos hábeis da maneira do mestre: gerações inteiras de artistas têm composto seus "Wagner", seus "Debussy", seus "Strawinsky". *A imitação é, pois, uma inclinação extremamente complexa, cujas manifestações se prendem antes de tudo à socialidade instintiva.*

Contra isso, duas objeções: o caso das crianças, que — ao que se diz — só podem aprender a falar por imitação, e o de certos animais (papagaios entre outros) que imitam a palavra humana. De fato, êsses dois casos parecem reduzir-se a simples reflexos: em virtude de seu poder motor, as representações levam a reproduzir os atos percebidos e, especialmente, as palavras ouvidas. Aliás, ainda há algo de mais fundamental: como o animal, a criança é movida por uma tendência puramente automática (e não instintiva) a emitir sons. Essa tendência exerce-se no sentido determinado pelo caráter motor das representações. É por aí que se explicam as tentativas de linguagem articulada. Pròpriamente falando, a imitação nada tem com isso. Quanto aos animais, êsses fenômenos só podem produzir-se nos limites de seus mecanismos vocais. O rouxinol não pode emitir sons articulados; pode, porém, fazê-lo o papagaio.[4]

308 3. **O jôgo.** O jôgo é uma atividade gratuita, isto é, uma *atividade que não visa a produzir uma obra, mas sim ao puro desenvolvimento de atividade.* Pode-se ver nêle um instinto especial e pròpriamente dito? Sabe-se que se acham exemplos dêle nos animais novos: o gatinho que brinca de rato, os cães novos que brincam de luta ou de corrida, etc. Já é bem notável que o jôgo desinteressado, nos animais, preforme ou imite o jôgo efetivo dos instintos. Êsse caráter afirma-se claramente na espécie humana, onde *o jôgo* (que, aliás, também corresponde a uma necessidade biológica de expansão fácil e harmoniosa de atividade) *é determinado em suas modalidades, isto é, em sua finalidade imediata, pelas tendências cujo exercício preforma ou supre.* É o que bem mostram os jogos de crianças: a menina brinca de boneca e de casa; o menino brinca de soldado. Nos adultos, o jôgo (esportes e artes) também é, evidentemente, uma *atividade supletiva das tendências:* nêles estas se exercem no vazio ou a frio. O instinto sexual, por exemplo, acha uma suplência na dança, nas representações dramáticas, nas projeções cinematográficas, nos relatos passionais dos romances, etc. Isto acha-se confirmado pelo fato de *a atividade de jôgo seguir exatamente a evolução dos instintos.* Os velhos já não dançam, à míngua, não de vigor físico, mas de instinto. Pela

---

[4] Cf. JANSSENS, *L'instinct d'après Mc Dougall*, pág. 131.

mesma razão, as leituras passionais normalmente são sem atrativo para êles. Aliás, acha-los-íamos perfeitamente ridículos se continuassem a dançar ou a ler romances como na adolescência.

De tudo isso podemos concluir que a atividade de jôgo não é produto de instinto especial, mas uma inclinação que deriva do conjunto dos instintos, e que depende dêstes tanto em suas manifestações como em sua evolução.

É de notar, outrossim, que o jôgo não encerra nem o sistema de atividades corporais definidas exigidas pelo instinto de natureza sensível, nem uma emoção específica. As emoções ligadas ao jôgo são as dos instintos que êle supre.[5]

Art. III. *LEIS DE VARIAÇÃO DAS TENDÊNCIAS*

309 Várias vêzes frisamos que o que é permanente e estável no instinto é o impulso ou tendência intencional para um objeto, isto é, sua forma ou seu fim (instinto primário), bem como os fenômenos afetivos e as mímicas que o acompanham. Em compensação, variações mais ou menos extensas e numerosas, que atingem seu máximo na espécie humana, podem intervir no jôgo das representações e dos mecanismos pelos quais as tendências realizam seus fins. Mas essas próprias variações são suscetíveis de ser reduzidas a leis que lhes definem conjuntamente os processos e as causas mais gerais.

Essas causas e êsses processos podemos encará-los sob dois pontos-de-vista: primeiro, sob o ponto-de-vista da evolução dos instintos e inclinações, e, depois, sob o ponto-de-vista das relações mútuas dêsses diferentes instintos e inclinações.

A. Leis de evolução e de involução

310 1. **Lei de caducidade.** «Algumas tendências desenvolvem-se numa certa idade e depois desaparecem" (W. James, *Précis de Psychologie*, pág. 535). Escreve James "algumas tendências" para reservar as exceções que aqui fazem outras tendências, particularmente as que têm relação com a própria conservação do indivíduo.

2. **Lei de sobrevivência.** Esta lei é uma conseqüência da precedente, e assim se formula: "Se o instinto pôde funcionar na época de sua energia máxima, forrou-se de um hábito que lhe sobrevive e lhe prolonga as reações" (James, *loc. cit.*, pág. 535). E, inversamente, se o instinto não pôde funcionar no mo-

[5] Cf. J. HUIZINGA, *Homo ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu.* Paris, 1949.

mento de sua maior energia, o animal posteriormente, por falta de hábito formado, não reagirá, ou só reagirá fracamente, aos excitantes habituais do instinto.

B. Leis de conflito e de fusão

311 1. **Lei de inibição.** "Uma tendência instintiva, antes do período de caducidade, é ùnicamente neutralizada pela união com a tendência contrária". Efetivamente, como não é possível romper o vínculo da tendência com seu objeto (ruptura que só se realiza pela ação da lei de caducidade), *a inibição, para ser eficaz, deverá exercer-se no próprio interior da tendência instintiva.* Em psicologia, como no adestramento dos animais *(72)*, o recurso a essa lei é freqüente pela associação de dor ou de prazer às tendências que se quer refrear ou incentivar.

2. **Lei de sistematização.** «Todo instinto que uma vez se satisfez num objeto está exposto a comprazer-se nêle exclusivamente, e a perder seus impulsos naturais para os objetos da mesma natureza" (JAMES, *loc. cit.*, pág. 532). Esta lei não passa de uma aplicação da lei de formação dos hábitos. O hábito que se une ao instinto é adquirido desde o primeiro exercício dêste (*71*), e fortalece-se em seguida, com o efeito normal de canalizar o instinto numa direção determinada. O instinto acha-se sistematizado.

JAMES faz notar que esta lei se verifica em tôda a série animal: «Observa-se sempre que a lapa volta a colar-se no mesmo lugar do mesmo rochedo, a lagosta torna a seu buraco favorito no fundo do mar, o coelho deposita seus excrementos no mesmo canto da coelheira, o pássaro refaz seu ninho no mesmo galho».

312 3. **Lei de especialização.** «As tendências instintivas tornam-se mais ou menos organizadas no tocante a certos objetos ou certas representações" (MC DOUGALL, *Social Psychology,* pág. 28). Esta lei já vale das reações automáticas como o mêdo e a fuga. Originàriamente, o animal reage a qualquer ruído violento. Aos poucos, graças à experiência, passa a distinguir entre os ruídos, e só reage pelo mêdo e pela fuga àqueles a que estão ligados efeitos nocivos. Essa lei tem muita aplicação na espécie humana. Não só podemos verificá-la no comportamento instintivo das crianças, senão também em todos os *casos em que o discernimento racional intervém explìcitamente para governar o jôgo do instinto.* No homem, o automatismo dêste diminui à medida que cresce sua especialização.

4. **Lei de confluência.** «Se um objeto dado é suscetível de despertar em nós duas tendências contraditórias, o fato de desenvolver uma acarretará a inibição da outra, que será como

uma tendência natimorta" (JAMES, *loc. cit.*, pág. 532). Verifica-se está lei por indução nos animais, cujos movimentos opostos traduzem primeiro o conflito dos instintos. Assim é que o gato faminto, mas desconfiado, ao qual uma pessoa oferece de comer, parece empuxado entre o mêdo (produzindo a reação de fuga) e o instinto de comer. Êste último acaba prevalecendo e abolindo o mêdo, quando o gato tiver recebido de comer várias vêzes da mesma pessoa. Nas crianças, verifica-se esta lei freqüentemente: não raro a atitude que elas assumem diante dos desconhecidos manifesta claramente o estado de conflito das tendências.

313 5. **Lei de transferência.** «As reações instintivas tornam-se aptas a ser postas em movimento não sòmente pela percepção dos objetos da espécie que excitam diretamente a disposição inata e que são os excitantes naturais do instinto, como também pelas imagens dêsses objetos e pelas percepções e imagens de objetos de espécie diferente" (MC DOUGALL, *Social Psychology*, pág. 27). Exemplo: certas aves que a princípio não manifestavam nenhum temor à vista do homem, fogem regularmente à aproximação dêste último desde que disparou seu fuzil contra elas. No homem, ocorre o mesmo fenômeno, por exemplo quando um adulto freme de mêdo à vista de alguém parecido com o indivíduo que fortemente o assustou em sua infância.

Como explicar êstes fatos de transferência? A explicação por uma inferência é evidentemente impossível no caso dos animais, porém também não vale no caso do adulto que freme de mêdo sem nenhuma referência às recordações de sua infância, que podem ter sido esquecidas. Do ponto-de-vista associacionista, só restaria a explicação da ligação por contigüidade. O pássado foge à vista do homem porque a imagem dêste se associou, por sucessão imediata, à da detonação. Mas esta explicação é bem difícil de aceitar, porque obrigaria a admitir a existência, no animal, de imagens livres, isto é, desligadas das percepções ou dos todos. Cumpre, antes, pensar que a reação de fuga é deflagrada *diretamente* pela forma humana, sem passar pelo intermediário da detonação. Que se passou? Como vimos precedentemente (*213*), a forma humana e a detonação acabaram não formando senão uma só coisa, cada parte da qual contém (implìcitamente) o todo. O pássaro não tem por que *passar* do homem para o tiro: o homem e o disparo não fazem mais do que um.

Verifica-se o mesmo fenômeno quando, numa enumeração qualquer, se passa diretamente do primeiro têrmo ao último. Desapareceram os intermediários. Não há neste caso uma associação por.

contigüidade (mediata), mas apenas *constituição de uma forma, cujos elementos essenciais e constitutivos são os têrmos extremos.*

O fenômeno que a lei de transferência formula nada tem, pois, que ver com a associação mecânica de têrmos heterogêneos em virtude de uma contigüidade acidental. Resulta essencialmente de uma *constituição de formas e de estruturas, cujos elementos não podem representar-se em seguida senão como parte do todo que integram.*

ART. IV. *REDUÇÃO DAS INCLINAÇÕES*

314 Será possível reduzir à unidade os instintos e inclinações do homem? Já os quadros que precedem constituem apreciável redução, pois as inclinações do homem são numerosíssimas, e há que distribuí-las em alguns grupos, por categorias homogêneas. Não se poderia, entretanto, levar mais além êsse esfôrço de redução e reduzir à unidade as próprias categorias? É a esta idéia que respondem as tentativas de LA ROCHEFOUCAULD, de HOBBES e de FREUD.

§ 1. TENTATIVA DE REDUÇÃO AO EGOÍSMO

1. **Primado do interêsse e do egoísmo.** LA ROCHEFOUCAULD afirma que "as virtudes vão perder-se no interêsse como os rios no mar", e que *tudo em nós procede do amor-próprio,* isto é, do amor de si mesmo e de tôdas as coisas por si. [6]

A tese de HOBBES, exposta em seu *Leviathan,* identifica-se com a de LA ROCHEFOUCAULD, mas se enquadra numa teoria complexa sôbre a origem da sociedade humana e do poder político. Consoante HOBBES, o estado original da humanidade é o estado de guerra e de anarquia. Por natureza, o homem é um lôbo para o homem (*homo homini lupus*). Todavia, sêres inteligentes, os homens não tardaram a compreender que a paz seria mais vantajosa do que a guerra, e decidiram viver em sociedade e abdicar seus direitos individuais nas mãos de um tirano, encarregado de assegurar a ordem por meio das leis. *A sociedade nasceu, pois, de um contrato, que no fundo não passava de uma invenção engenhosa do egoísmo.* Aos poucos,

---

[6] O autor das *Máximas* tenta explicar sucessivamente tôdas as "virtudes" pelo amor-próprio: "A amizade mais desinteressada não passa de um comércio em que nosso amor-próprio intenta sempre ganhar algo". "A recusa dos louvores é um desejo de ser duas vêzes louvado". "O amor da justiça, na maioria dos homens, não é senão o temor de sofrer injustiça". (Êsse "*a maioria* dos homens" atenua curiosamente a tese do autor.) "A compaixão é uma hábil previdência das desditas em que podemos cair", etc.

entretanto, as práticas do altruísmo, ùnicamente dirigidas, a princípio, pela obediência ao contrato social, desprenderam-se das suas origens egoístas e adquiriram valor autônomo, que as fêz estimáveis por si mesmas. Nem por isso deixa tudo de derivar do egoísmo, que é o instinto fundamental, e mesmo o único instinto do homem.

315 2. **Discussão.** A teoria de HOBBES teve uma grande fortuna. Adotada pelos evolucionistas, que supunham que o homem primitivo saíra da animalidade por um processo de evolução contínua, proporcionou às doutrinas do progresso indefinido uma espécie de esquema simplíssimo do desenvolvimento da humanidade. Quanto à tese de LA ROCHEFOUCAULD, deve ela o melhor de seu êxito ao equívoco em que labora sua noção de interêsse.

a) *Equívoco do interêsse.* Há um sentido em que é mui verdadeiro que tôdas as nossas inclinações são expressões de nosso interêsse. Foi o que ARISTÓTELES e os *Escolásticos* fizeram ressaltar quando afirmaram que o bem é o único fim possível de nossa atividade, isto é, que não podemos amar, desejar e demandar coisa alguma senão sob o aspecto do bem (*sub specie boni*). Dêste ponto-de-vista, *tudo é "interessado": não sòmente nossas tendências sensíveis, o que de per si se compreende, mas também o próprio desinterêsse, a dedicação e o sacrifício de si.* [7] Mas êsse "interêsse" é evidentemente coisa bem diversa do interêsse egoísta, visto ser êle que, quando o bem o exige, nos impõe sacrificarmos nossos gostos, nossos bens e até mesmo nossa vida.

b) *Mito do egoísmo primitivo.* A teoria de HOBBES é uma construção arbitrária, que nenhum fato positivo justifica, pois que, por mais longe que possamos remontar às origens da humanidade, *vemos sempre o homem vivendo em sociedade.* Não se vê, aliás, que o contrário haja sido alguma vez possível, já que a família, primeira forma da sociedade, foi sempre absolutamente necessária à perpetuação da espécie humana. Finalmente, HOBBES empresta aos primeiros homens cálculos bem profundos e sutis, e, se êsses cálculos devessem ser considerados como fruto espontâneo de um instinto, isso equivaleria a admitir que o "instinto social" é contemporâneo do egoísmo e irredutível a êle.

---

[7] Cf. SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, III, c. XVII: "Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis proper nos; et si aliquid aliquando homo propter alium faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum".

c) *Oposição das noções de egoísmo e de instinto.* De qualquer maneira, parece difícil fazer do egoísmo um instinto único, nem mesmo um instinto autêntico. Por um lado, com efeito, na medida em que pode ser reduzido ao interêsse, isto é, à determinação pelo bem objetivo, o *egoísmo é essencialmente múltiplo ou polivalente.* É menos uma tendência do que a forma comum de tôdas as tendências. Por outro lado, todo instinto, como vimos, define-se por um objeto distinto do sujeito; o instinto é tendência para algo distinto de si. Seu movimento próprio é, pois, inverso do egoísmo, no sentido em que HOBBES e LA ROCHEFOUCAULD tomam êsse têrmo, como volta sôbre si. Poder-se-ia dizer que *o instinto é alienação, o que faz dêle precisamente o contrário do egoísmo.*

Na realidade, segundo a justa observação de PRADINES (*Psychologie générale*, I, pág. 162), *o egoísmo, que é uma noção moral, e não psicológica, antes que um instinto é uma perversão do instinto,* pois consiste em transformar em puros meios de prazer ou de proveito os fins objetivos dos instintos.

§ 2. ENSAIO DE REDUÇÃO À SEXUALIDADE

316 O freudismo assume aspectos mui diversos. É a um tempo método para a exploração do inconsciente e tratamento de neuroses, — uma psicologia dos instintos, — e uma filosofia geral. De fato, foi sobretudo a tentativa feita por SIGMUNDO FREUD para reduzir tudo no homem à sexualidade que valeu ao freudismo sua imensa repercussão. Sob êste aspecto, que longe está de ser o mais original, é que temos de encará-lo aqui.

A. Pansexualismo freudiano

1. **Princípio da redução.** Na base do freudismo há uma doutrina que afirma a continuidade do homem com o animal, cujas diferenças se explicariam por via de evolução. Daí se segue, pois, que *todos os instintos do homem são essencialmente os mesmos que os do animal: as diferenças que se verificam são acidentais, e representam meras sublimações ou racionalizações dos instintos animais.* A própria razão não passa de um simples desenvolvimento da inteligência animal: o grau é outro, mas é a mesma essência, de tal sorte que os produtos específicos da espécie humana, ciência e filosofia, arte, moral e religião, não são mais que formas adquiridas e derivadas dos instintos animais. [8]

---

[8] Êsse postulado empirista e sensualista acha-se expresso com perfeita clareza pelo psicanalista americano FRINCK (*Morbid fears and compulsions*, ed. de Londres, pág. 2): "Se se estuda um organismo simples, por exemplo a

317

2. Primado da sexualidade

a) A tese. Na massa de instintos que manifesta a atividade humana, é possível descobrir o *instinto fundamental,* princípio e fonte de todos os outros. *Êsse instinto é, evidentemente, o instinto sexual.* Sua fôrça imensa e sua influência designam-no já como sendo o instinto-mestre. Mas a análise das diversas atividades ou tendências instintivas do homem (curiosidade, desgôsto, imperialismo e excelência, submissão, aquisitividade, etc), bem como das formas patológicas do psiquismo, [9] leva a caracterizá-las como derivadas, componentes ou efeitos (em conseqüência de conflitos internos) do instinto sexual.

b) O argumento da sexualidade infantil. Numerosos são os argumentos aduzidos por FREUD, porém o mais importante de todos, o que é base, em suma, de tôda a teoria, é o argumento das sexualidade infantil. Para FREUD, *todo o comportamento da criança explica-se pela sexualidade,* que é visìvelmente o princípio de onde, por uma evolução cheia de vicissitudes, procedem a sexualidade normal do adulto e, ao mesmo tempo, tôdas as formas anormais da sexualidade, que nada mais seriam que a sexualidade infantil aumentada e decomposta em suas tendências particulares.

As fases da sexualidade infantil definem-se, consoante FREUD, como um *auto-erotismo* (a criança explora seu próprio corpo, sendo sua atenção retida sobretudo pelas zonas erotógenas), *um narcisismo* (desde que se constitui o eu, as tendências sexuais orientam-se para êsse eu); depois, uma *fase obje-*

---

ameba, fàcilmente se percebe que *todos* os seus atos dependem de um ou de outro dos dois grupos de tendências: conservadoras e reprodutivas. Se se proceder então ao estudo comparativo de outros organismos mais elevados na escala filogenética, descobrir-se-á que não há nada, nem sequer os processos mentais mais complicados do homem civilizado, que não esteja representado de alguma maneira simples e rudimentar nos organismos inferiores, até mesmo na ameba. Dessarte, todo elemento do comportamento humano, seja explícito (ação), seja implícito (pensamento ou sentimento), revela-se, quer à observação direta, quer à análise regressiva de sua história filogenética, como pertencendo a um ou a outro dos grupos de reações preservadoras do indivíduo ou da espécie" (citado por R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* Paris, 1936, t. II, pág. 482).

[9] Escreve FREUD (*Cinq leçons sur la Psychanalyse,* trad. de LELAY, Paris, 1910, pág. 123): "A disposição patológica de um processo consiste simplesmente na possibilidade de ser inibido, retardado ou impedido em seu desenvolvimento". Neurose e sexualidade estão estreitamente ligadas: "Entre as causas das doenças nervosas, os fatôres da vida sexual desempenham papel de importância desmesurada, papel dominante, talvez mesmo específico" (*Psychanalyse et Médécine,* trad. de M. BONAPARTE, Paris, 1926, pág. 161).

tal, em que as tendências sexuais se dirigem para um objeto exterior e estabelecem o *complexo de Édipo;* e finalmente uma *fase de latência,* em que fenômenos inibitórios (pudor, desgôsto, influência do meio, freio religioso, etc.) recalcam a tendência sexual até o momento da puberdade. O acontecimento capital dessa evolução é a formação do complexo de Édipo, [10] isto é, de uma situação em que o impulso sexual orienta o menino para a mãe e a menina para o pai, com ciúme do outro progenitor como rival, de tal modo que *tôda criança é incestuosa e parricida em potência.* FREUD explica também que a dissolução dêsse complexo pode vir a ser fonte das mais altas aspirações, como sua permanência inconsciente pode explicar os fatos de desordem psíquica.

Êsses diversos fenômenos é que explicarão o homem todo. *Tudo provém da "libido" narcísica ou objetal,* quer diretamente, quer indiretamente quando "os impulsos sexuais perderam, no todo ou em parte, seu uso próprio e são aplicados a outros fins" [11] pelo processo da sublimação, fenômeno de transferência específica de ação inconsciente. Se a criança é um perverso polimorfo, a sublimação é apta para fazer brotar, dos impulsos recalcados da sexualidade, as grandes virtudes, o heroísmo, o gênio e a santidade. [12]

B. Discussão

318 Não podemos entrar nos pormenores desta teoria, e deveremos cingir-nos a indicar as graves dificuldades que ela topa sob os três pontos-de-vista da análise da sexualidade infantil, da psicologia comparada, e dos efeitos da sublimação.

1. **A sexualidade infantil.** O que concerne à sexualidade infantil e às fases de sua evolução choca-se com uma dupla objeção referente ao princípio e aos elementos de descrição.

a) Uma psicologia infantil em têrmos de adulto. A teoria freudiana da sexualidade infantil é, todo inteira, construída em têrmos de adulto. Há nisso êrro grave, que vicia tôda a tese. *A criança e o adulto diferem grandemente, por não se acharem no mesmo estádio da evolução.* Observação esta capital quando se trata dos instintos, sujeitos, como se viu, a uma

---

[10] Complexo: conjunto de elementos representativos carregados de afeto.

[11] FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* trad. de REVERCHON, Paris, 1905.

[12] Cf. J. DE LA VAISSIÈRE, *La théorie psychanalytique de Freud,* Paris, 1930 (*Archives de Philosophie,* VIII, pág. 1). R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* t. I, Exposição.

lei de evolução e de involução. Não se tem, pois, o direito de concluir da criança para o adulto, ou inversamente, pela simples verificação de comportamentos parecidos.

Certamente existe uma sexualidade infantil normal, mas é diferentíssima da do adulto. É *essencialmente indiferenciada*, ao contrário da sexualidade adulta. Essa sexualidade infantil pode manifestar-se quer sob forma de sensações genitais, devidas à exitação acidental das zonas erotógenas, quer sob forma amorosa, por efeito de uma estimulação psíquica. Mas é fato certo que essas duas espécies de fenômenos não estão ligadas entre si, e que as emoções afetivas da criança (que FREUD atribui ao "complexo de Édipo") não admitem reações genitais. [13] Sua sexualidade (pois o sexual transcende largamente o genital) é, de alguma sorte, implícita e confusa.

b) Aspecto parcial e acidental da sexualidade. Por outra parte, os fatos em que FREUD pretende fundar o discernimento do auto-erotismo, do narcisismo e da orientação incestuosa da criança são arbitràriamente reduzidos à pura sexualidade. Êsses fatos podem ter, e realmente têm, um aspecto sexual (êsse mesmo que se acaba de fazer notar), porém êste aspecto não é o único e nem sempre o mais importante. [14] *A exploração do corpo* é provocada em primeiro lugar pela necessidade que a criança sente de compor o atlas cenestésico, tátil, visual de seu próprio corpo (*123*). Esta exploração pode encontrar acidentalmente a sexualidade, mas não é por esta necessàriamente comandada. Outro tanto deve-se dizer da *procura de carinhos:* pode ela ter uma repercussão sexual, mas puramente acidental, e, em todo caso, não poderia reduzir-se à sexualidade. Como justamente o observa R. DALBIEZ (*loc. cit.*, t. II, págs. 260-263), *o êrro capital de* FREUD *foi transformar em ligação essencial a ligação acidental das sexopatias com a sexualidade infantil,* isto é, foi ter explicado tôdas as anomalias da sexualidade pelo desenvolvimento normal da criança, considerada como um "perverso polimorfo", quando não passa de um pervertível polimorfo.

O «complexo de ÉDIPO» tem sido objeto de julgamentos severos e escandalizados. Entretanto, as idéias de FREUD sôbre êste ponto acabaram por se impor. O importante aqui é compreender que, para

---

[13] Cf. VON MONAKOW e MOURGUE, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psychopathologie*, pág. 79.

[14] Aliás, muitas vêzes não verificamos na criança nenhuma manifestação sexual precisa. FREUD apela freqüentemente para as lembranças que os adultos conservaram de sua infância. Mas é verossímil que as reminiscências dos adultos, em matéria de sexualidade, sejam inconscientemente modificadas pelo psiquismo adulto. Por outra parte, há sexualidades infantis anormais.

qualificar as situações vitais da criança, não dispomos senão de nossa linguagem de adulto, que só *analògicamente* pode valer para a criança. Na realidade, os têrmos amor, ódio, possessão, desejo de morte, incesto, quando aplicados à criança, devem ser despojados das referências afetivas que lhes impõe a psicologia adulta. Não têm na criança nem a mesma ressonância social, nem, ainda menos, a mesma ressonância moral.

Tendo em conta estas reservas, a tese de FREUD não tem nada de estranho ou de escandaloso. No momento em que, por volta dos quatro anos, se despertam na criança as primeiras exigências do amor (e da sexualidade), começa ela por fixar êsse amor diretamente no pai do sexo oposto. O menino apega-se a sua mãe com todo o poder do instinto, numa atitude possessiva intransigente. O pai, ao atrair para si o amor da mãe, é então objeto de um ódio ciumento e de um desejo de exclusão. Não podendo eliminá-lo, a criança ressente-se dêle como de um rival, e vai tentar suplantá-lo identificando-se com êle, que tão bem sabe captar a ternura da mãe. Mas, ao mesmo tempo, descobre nêle o amor do pai, no fundo, não passa de uma agressividade revirada, e, por essa razão, desenvolve-se em sua linha masculina.

Todavia, a criança sente essa rivalidade com mal-estar, como se fôsse culposa. Todo o problema de sua formação psicológica e moral será, aqui, «liquidar» êsse complexo de culpabilidade e aceitar, com serenidade, ser inferior a êsse rival que é o pai. A aceitação de sua fraqueza é a condição essencial que lhe permitirá expandir-se como adulto. Mas o papel dos pais também é capital. Devem êles ser advertidos dêsse processo ou dessa dialética do amor em seus filhos, e não se admirar nem se melindrar das preferências instintivas que êles manifestam pelo outro. É seu dever ajudá-los pouco a pouco a vencer êsse conflito, que, do contrário, se fixaria desde a infância e, prolongando-se na adolescência e na idade madura, pela sua presença inconsciente e obsessora, determinaria as mais graves neuroses.

319 2. **Teoria das sublimações.** A teoria freudiana das transformações da "libido" recalcada em arte, moral e religião funda-se numa filosofia das mais discutíveis, por isso que, sem nenhuma prova, postula que tôdas as manifestações da atividade humana só podem derivar da atividade sensível, e, por conseguinte, que só é natural no homem aquilo que êle tem de comum com os outros animais. Êste postulado absolutamente não se explica por si mesmo, como o supõe FREUD. [15]

Pode-se admitir (o que aliás é fato indiscutível) que o psiquismo superior muitas vêzes é poderosamente superativado sob a influência dos instintos (como sucede, por exemplo, no caso em que uma mulher, privada, por necessidade ou por escolha voluntária, das satisfações sexuais, entrega-se com ardor a tôdas as formas da caridade para com a infância abandona-

---

15 Para esteiar êsses pontos-de-vista, construiu FREUD tôda uma metafísica relativa à estrutura do psiquismo, à qual teremos de voltar mais adiante, ao estudarmos a consciência.

da), sem que daí se siga que a razão e os instintos superiores se reduzam aos instintos sensíveis e não passem de simples disfarce da sexualidade.

C. **Conclusão.**

320 O estudo que precede leva-nos a verificar não sòmente o fracasso das tentativas de reduzir os instintos à unidade, senão também a *impossibilidade de tal redução.* Com efeito, os instintos derivam das necessidades. Ora, essas necesidades são múltiplas e irredutíveis. Sua unidade não pode ser essencial ou ontológica, mas apenas funcional. Os instintos são feitos para o vivente, e devem harmonizar-se entre si para assegurarem o bem individual e específico dêsse vivente.

No homem, a redução à unidade ainda tem menos sentido do que no animal, ao menos se se levar em conta o fato, empiricamente certo, da dualidade sensível e intelectual da natureza humana. *Esta dualidade implica a realidade de instintos e inclinações essencialmente diferentes.* Quanto à unificação funcional dêsses instintos e inclinações tão numerosos e diversos, já não é à natureza, como no animal, que compete assegurá-la no homem, mais sim à razão, ou, mais precisamente, ao princípio imaterial que é nêle o princípio único de tôdas as operações psíquicas. O estudo das inclinações reconduz-nos, pois, à hipótese geral que formulávamos no comêço dêste Tratado *(50)*.

CAPÍTULO III

O PRAZER E A DOR

SUMÁRIO[1]

ART. I. *NATUREZA DO PRAZER E DA DOR*

§ 1.º NOÇÕES

321 1. **Impressões agradáveis e desagradáveis.** O prazer, a dor e a pena não podem receber uma definição essencial, porque não se pode reduzi-los a estados mais simples e mais gerais. Definição tal é, aliás, inútil, visto que nada nos é mais familiar do que essas impressões agradáveis e desagradáveis que não cessam de suceder-se em nossa vida.

Pode-se, entretanto, caracterizar êsses estados pelas *reações* que provocam. Nos animais e nas crianças, manifestam-se essas reações com espontaneidade perfeita, e verifica-se que, de maneira geral, o prazer e a dor têm por efeito determinar os viventes a se afastarem ou se aproximarem de um objeto, a lhe buscarem a ação ou a dela fugirem. *Noutros têrmos, procura-se o prazer e foge-se da dor*. É o que já se manifesta sob forma

---

[1] Cf. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, Paris, 1896; *Problèmes de la vie affective*, Paris, 1910. PAULHAN, *Les phénomènes affectifs*, 3.ª edição, Paris, 1912. PRADINES, *Les sens du besoin*, Paris, 1932; *Les sens de la défense*, Paris, 1934. NOGUÉ, *La signification du sensible*, Paris, 1936. DUMAS, *Noveau Traité de Psychologie*, t. II; *Les états affectifs*, páginas 221-293; t. III, págs. 240-291.

a mais simples, no comportamento da ameba, cujo contato com os diferentes corpos é seguido, segundo a natureza do corpo, da extensão ou da retração dos pseudópodes. As diferentes mímicas que acompanham o prazer e a dor não têm o valor expressivo fundamental dos fenômenos de atração ou de retração, que tão nìtidamente caracterizam a atividade seletiva, positiva ou negativa, que constituem o prazer e a dor ou a pena.

322 2. **Ordem física e ordem moral.**

a) *Distinção.* Distingue-se comumente entre *o prazer e a pena ou dor física,* e *o prazer e a dor normal,* e geralmente considera-se como essencial esta distinção. Do simples ponto-de-vista empírico, tal distinção parece justificada, estando, como estão, o prazer e a dor ligados a fatos orgânicos; ao passo que o prazer e a dor moral, aos quais mais pròpriamente chamamos alegria e tristeza, embora se acompanhem de organicidade, não parece terem como causa imediata e proporcional um estado orgânico.

b) *Dificuldades.* Contra essa distinção formulam-se, entretanto, certo número de objeções. Observa-se primeiramente que muitas perturbações orgânicas, por exemplo uma crise cardíaca, uma crise de asma, produzem, ao mesmo tempo que penosas sensações locais, impressões de ansiedade, de opressão, de desânimo, etc. Por outra parte, as dores agudas ou prolongadas são deprimentes e desmoralizantes.

São exatas estas observações, mas provam sòmente que *certos estados depressivos dc ordem moral (sentimentos) podem resultar de certos estados físicos mórbidos, mas não que essas duas ordens de fenômenos sejam idênticas.* O mesmo há que dizer relativamente à observação de que certos excitantes físicos (odores, sais, perfumes, côres: "ver tudo róseo", "ver tudo negro") têm valor afetivo de ordem moral: existe relação certa entre sensações afetivas e sentimentos, mas não se pode imediatamente concluir da relação para a identidade. Observa-se também que há impressões defíceis de classificar: o prazer que sente a criança quando acariciada é físico ou moral? a dor provocada por uma bofetada é física ou moral? o mêdo de sofrer é puramente psíquico ou, ao contrário, já físico, como antecipação imaginária do sofrimento que se teme? Qualquer que seja a resposta a estas perguntas, nem por isto é menos válido o princípio da distinção, e, ademais, as impressões podem ser complexas e associar um prazer físico a um sentimento de alegria, uma dor física a um sofrimento moral, e mesmo, às vêzes, um prazer físico a um sofrimento moral, e

uma alegria moral a uma dor física (a mãe que sofre pelo filho).[2]

323 3. **Existem estados afetivos puros?** Alguns se perguntaram se podiam existir estados algedônicos que só contivessem a manifestação afetiva, com exclusão de todo elemento representativo.

Êsse problema reduz-se ao das imagens afetivas, que já estudamos (*172-174*). Em virtude de, com KÜLPE, havermos admitido que não há e nem pode haver imagens afetivas pròpriamente ditas, segue-se que com mais razão *não pode haver impressões de prazer ou de dor puros*, porque, se tais impressões existissem, também existiriam as imagens correspondentes. O êrro de RIBOT sôbre êste ponto foi confundir as impressões afetivas com as sensações cenestésicas: estas (estado de fadiga, de acabrunhamento, de angústia, de mal-estar, etc.) são acompanhadas de impressões afetivas mais ou menos acentuadas, mas também encerram, como tais, representações confusas das diferentes partes do corpo.

4. **Existem estados neutros?** Deve-se admitir a existência de estados indiferentes, que não se podem definir como agradáveis ou desagradáveis? Esta questão encerra de fato dois problemas distintos, que freqüentemente se confundem. Podemo-nos, com efeito, perguntar se é possível estar, de maneira mais ou menos consciente, num estado geral afetivamente neutro, ou se tôdas as nossas sensações são necessàriamente acompanhadas de um reflexo afetivo positivo ou negativo. Uma resposta afirmativa ao segundo problema supõe a impossibilidade de um estado geral de indiferença afetiva. Mas a impossibilidade de tal estado absolutamente não implica que tôdas as nossas sensações sejam agradáveis ou desagradáveis.

Comumente se admite que *nunca deixamos de sentir ao menos alguma confusa impressão afetiva, em razão da cenestesia.* Quanto às sensações particulares, o problema de seu valor afetivo é difícil de resolver experimentalmente, devido à inexistência de imagens afetivas. O argumento invocado pelos partidários dos estados neutros (SERGI, WUNDT, KÜLPE), em virtude do qual todos os estados em que sem interrupção se passa de uma impressão agradável para outra desagradável, e inversamente (a mão imersa em água tépica que se esquenta

---

[2] DESCARTES, *Traité des Passions*, II, c. XCIV: "O prazer dos sentidos é seguido tão de perto pela alegria, e a dor pela tristeza, que a maioria dos homens não os distinguem; todavia, diferem tanto, que se podem algumas vêzes sofrer dores com alegria e receber prazeres que desagradam".

aos poucos), admitiriam necessàriamente um ponto-limite indiferente, êste argumento parece configurar uma abstração, não sendo, como não é, o limite nem uma coisa nem um estado positivo.

324

4. A dor.

a) Dor e pena. A dor, tomada em sentido estrito, é uma impressão penosa de natureza especial. Muitas impressões desagradáveis não se apresentam como dolorosas: tais os estados de mal-estar difuso, de fraqueza, de acabrunhamento, ou também certas sensações penosas como as produzidas por um grito estridente, por um odor nauseabundo, etc. Do ponto-de-vista psicológico, *a dor é, pois, assinalada por caracteres particulares, difíceis de descrever, porém fáceis de conhecer*, os quais a distinguem das demais impressões penosas.

b) Caracteres fisiológicos da dor. Fisiològicamente, *há um comportamento específico da dor,* compreendendo fenômenos reflexos, reações vasomotoras, viscerais, musculares, gritos, lágrimas, movimentos de retração, contrações faciais, pulso e respiração irregulares, diminuição das secreções, dilatação da íris, etc. Todavia, *essas manifestações nem ocorrem necessàriamente tôdas juntas, nem são absolutamente automáticas, pelo menos na espécie humana.* Várias delas podem ser inibidas por um esfôrço voluntário. É isto que, juntamente com o grau de sensibilidade, explica que variem tanto, de indivíduo para indivíduo, exagerando uns a expressão da dor e, ao contrário, refreando-a outros. O domínio de si pode, às vêzes, chegar até certa aparência de insensibilidade.

c) Questão do sentido da dor. Os antigos faziam do tato, externo e interno, isto é, em suma, da cenestesia, o órgão da dor, considerada como resultante de uma alteração anatômica ou funcional do organismo. Hoje, como vimos (*115*), comumente se admite que *a dor pode resultar da excitação de qualquer nervo sensitivo, se essa excitação ultrapassa o limite normal,* ou se o sujeito se encontra num estado de hiperestesia nervosa. Quanto às hipóteses relativas à existência de um sentido e de órgãos especiais para a dor, até aqui não puderam aduzir nenhum argumento decisivo em seu favor. A questão continua, pois, sem resposta. O que é certo é que a dor é uma reação afetiva particular aos excitantes nocivos, e que resulta de certas modificações orgânicas produzidas por êsses excitantes. Como o prazer, ela é um fato afetivo de natureza orgânica.

Pràticamente, definem-se as sensações dolorosas quer em referência aos órgãos onde estão localizadas (dores de estômago, dor

de cabeça), quer em relação com suas causas (queimaduras, picada, fratura, pisadura, opressão, etc.). Para fazer conhecer as qualidades dessas diversas dores, utiliza-se o processo da analogia: dores surdas, lancinantes, agudas, fulgurantes, etc.

§ 2. Relatividade do prazer e da dor

325 Os prazeres, as penas e as dores são afetados de uma relatividade que se manifesta de diferentes maneiras. As leis seguintes exprimem os diversos aspectos dessa relatividade.

1. **Lei de contraste.** *O prazer e a pena fazem-se valer mùtuamente.* Após um prazer intenso, uma dor ligeira será duramente sentida, e inversamente. Certos prazeres e certas dores parecem mesmo só ter um conteúdo negativo, constituído pela ausência da pena ou do prazer que êles substituem.

Por outra parte, *a intensidade dos prazeres e das penas está em razão inversa de seu número.* Os homens completamente satisfeitos ou a quem nada falta gozam cada vez menos. Num estado contínuo de dor física, uma dor nova que sobrevenha é pouco sentida.

2. **Lei de circunstâncias.** *A intensidade de um prazer ou de uma dor depende das circunstâncias físicas e mentais em que êles se produzem.* Um ferimento mal se sente no momento da luta (campo de batalha ou terreno de esporte); apenas acabado o combate, logo êle se impõe à consciência. Uma dor fortemente receada assume, quando sobrevém, intensidade especial. Prazer que responde a uma tendência em atividade, dor que contraria essa tendência, são sentidos com viveza particular. Os prazeres e as dores variam em qualidade e em intensidade com a idade, o temperamento e os hábitos adquiridos. O prazer é mais vivo após uma privação dolorosa. A privação, por sua vez, é tanto mais penosa quanto mais freqüente e mais intensamente foi sentido o prazer.

3. **Lei de saturação.** *Nem os prazeres nem as dores se adicionam indefinidamente.* A capacidade de gozar, como a de sofrer, é limitada. Êste limite varia de acôrdo com a sensibilidade individual e a adaptação obtida.

4. **Lei de adaptação.** *O prazer repetido embota-se, gasse e tende à saciedade.* Daí por que, para continuar a gozar, é preciso aumentar constantemente as sensações afetivas, com risco de chegar ao ponto em que se tornam dolorosas por excesso. Noutro sentido, *produz-se certa adaptação à dor e à pena.* Sucede correntemente acabar-se por não mais sentir o elemento desagradável de certas situações (acostumação afetiva).

A adaptação é normal. Os casos em que ela não sobrevém, e que parece só concernirem às sensações penosas e dolorosas, são de natureza patológica: há nêles abaixamento progressivo e anormal da resistência, quando, ao contrário, deveria aumentar.

ART. II. *PAPEL DO PRAZER E DA DOR*

326 Podemos perguntar-nos quais são as causas do prazer e da dor: serão respectivamente o bem e o mal de quem os experimenta? E qual é a finalidade dos estados afetivos? São efetivamente úteis ao sujeito? Na realidade, isso equivale mais pròpriamente a encarar o mesmo problema sob dois aspectos diferentes, pois a procura das causas do prazer e da dor já não versa, aqui, sôbre as causas imediatas, que sabemos serem orgânicas; mas sôbre as causas mais gerais, o que é uma forma ou ao menos um elemento do problema da finalidade dos estados afetivos.

§ 1. CAUSAS DO PRAZER E DA DOR

As teorias que encontramos acêrca dêste ponto são muito mais metafísicas e morais do que psicológicas. Devemos, no entanto, expô-las brevemente, insistindo em particular sôbre a teoria aristotélica.

A. **Teorias intelectualistas**

1. **Os estados afetivos reduzidos a juízos.** O ponto-de-vista intelectualista tem sido apresentado sob formas bastantes diversas. Os *Estóicos* vêem no prazer e na dor *simples opiniões,* que dependem de nós, como tôdas as opiniões. O sábio, se o quiser, pode ser feliz até no touro de Falaris. Para DESCARTES, o prazer e a dor reduzem-se a *juízos* pelos quais a alma aprecia seu estado de perfeição ou de imperfeição. SPINOLA e LEIBNIZ também consideram os estados afetivos como traduzindo na consciência *o aumento ou a diminuição de nosso ser.* Finalmente HERBART, apoiando-se na relatividade dos prazeres e das dores, e particularmente na lei das circunstâncias, acha que o prazer e a dor são produzidos por *aquilo que se harmoniza ou que entra em conflito com o conjunto de nossas representações.*

2. **Discussão.** Essas teorias são insuficientes. O prazer e a dor absolutamente não dependem das nossas opiniões. Se o sábio é feliz no touro de Falaris, nem por isto deixa de sofrer nêle cruelmente. *Felicidade (hipotética) e dor podem coexistir por não serem da mesma ordem.* Quanto aos cartesianos, confudem os estados afetivos com os juízos que os acompa-

nham. *Minha dor e meu prazer não se identificam com a consciência que dêles tenho,* ainda que para mim só existam através dessa consciência. Noutros têrmos, a consciência é condição, e não causa adequada e total, do prazer e da dor, que também são realidades orgânicas. Onde HERBART fala de representações, dever-se-ia falar de tendências sensíveis. Um fato que desconcerta o sistema de minhas representações pode trazer-me uma viva contrariedade, mas não uma dor pròpriamente dita. *Prazer e dor revelam-se, aliás, como relativamente independentes das representações.* Um prazer fica sendo um prazer mesmo para aquêle que a si o censura.

B. Teoria da afetividade

327 1. **O pessimismo.** Vários filósofos quiseram ligar a dor à atividade como tal. *Agir seria sofrer, e, por conseqüência, o sofrimento tornar-se-ia a forma essencial da vida.* Assim sendo, o prazer teria apenas uma realidade negativa, que consistiria na ausência de dor. Tal é, com diferenças assaz notáveis, a tese de EPICURO e de LUCRÉCIO, de KANT, e sobretudo de SCHOPENHAUER e de LEOPARDI, que insistem sobretudo sôbre o fato de implicar a consciência um livre-querer indefinido e nunca satisfeito, e, por conseguinte, inquietação e sofrimento, porque, diz SCHOPENHAUER, "a vida é uma luta pela existência, com a certeza de ser vencido".

2. **Discussão.** Vê-se que à Metafísica e à Moral é que pertence apreciar essas teses. Todavia, do simples ponto-de-vista psicológico, não deixam de ser muito discutíveis. Por um lado, com efeito, *nem o desejo, nem o esfôrço são sempre dolorosos.* Há atividades felizes, benéficas, produtoras de saúde, de prazeres sadios e de alegrias serenas. Por outro lado, *parece impossível reduzir o prazer a uma simples ausência de dor,* porque a ausência de dor se apresenta como um estado vazio, por si mesmo, de tôda positividade hedônica, ao passo que o prazer implica aspiração a um objeto e *satisfação positiva* no gôzo dêsse objeto.

Em suma, *prazer e dor são igualmente positivos e reais.* Acompanham o exercício natural de nossas atividades. A questão é saber em que exata relação estão ambos com essas atividades. E' a esta pergunta que pretende responder a teoria aristotélica.

C. Teoria da atividade

328 1. **Princípio da atividade normal.** *O prazer,* para ARISTÓTELES, parece resultar ou de um *estado de equilíbrio,* em que as necessidades estão normalmente satisfeitas, ou da *ação dos*

estímulos normais das diferentes funções.[3] Sob êste último aspecto, o ato de comer, para quem tem fome, é acompanhado de prazer; sob o primeiro aspecto, o estado do mesmo sujeito, tendo comido consoante sua fome, é um estado de equilíbrio orgânico ou de bem-estar, que constitui um prazer positivo. Quanto aos *estados dolorosos*, são o resultado das condições inversas, isto é, quer de *estimulantes anormais ou inadequados às necessidades* (um ruído estridente, uma bebida ardente, uma temperatura glacial, um alimento demasiado abundante ou malsão, etc.), quer de um *estado geral de desequilíbrio*, devido a necessidades não satisfeitas ou a atividades excessivas.

2. **Discussão.** Êsses modos de ver de ARISTÓTELES são justos, com a condição de serem entendidos como definindo *médias.* Com efeito, por um lado, o prazer e a dor podem estar ligados a simples fenômenos locais ou acidentais, ou ser produzidos por atividades respectivamente nocivas (álcool) ou úteis (a dieta em certas doenças; o parto, a dentição, etc.). Nestes últimos casos, há uma lesão dos tecidos, que explica a dor; mas é certo que esta, como o prazer, pode às vêzes estar acidentalmente ligada a atividades biològicamente benéficas ou nocivas.

Por outro lado, *muitas vêzes a dor não guarda proporção com sua causa.* A dor de dentes tem algo de atroz; em compensação, há graves doenças cardíacas ou pulmonares que mal são sentidas. A dor e o prazer parece dependerem menos do gênero de atividade exercida do que da maior ou menor riqueza em nervos sensitivos da região interessada. Ademais, *prazer e dor são relativos menos ao gênero de atividade produzida do que ao grau de hábito* adquirido no exercício dessa atividade. Por efeito do hábito, atividades anormais podem comportar certo prazer. Ao contrário, atividades perfeitamente normais são, às vêzes, penosas: assim, o ato de comer para quem sofre do estômago.

Enfim, *na ordem moral, é menos o gênero de atividade que importa, do que seu acôrdo com o conjunto das atividades.* Por outros têrmos, não são o prazer e a dor que podem servir de critério do bem e do mal do indivíduo. O que é bom para uma tendência (a violência para quem está em cólera, o álcool

---

[3] ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, X, c. IV: "O prazer remata o ato, não como uma maneira de ser que lhe fôsse inerente, mas como uma espécie de fim que se lhe junta, do mesmo modo que à juventude se junta a beleza (...). Essas duas coisas são manifestadamente unidas, e não podem ser separadas, pois sem ato não há prazer, e todo ato remata-se pelo prazer". "Como é que o prazer não dura continuamente? É que tôdas as faculdades humanas são incapazes de agir continuamente; o ato já não é tão vivo, relaxa-se, e eis por que também o prazer se embota".

para quem tem o hábito de beber) não é necessàriamente bom para o indivíduo. O que é bom para um indivíduo pode ser mau para outro. A inibição de certas tendências pode constituir um sofrimento necessário e benéfico.

329 3. **Complementos à teoria de Aristóteles.** Vários filósofos tentaram completar a teoria da atividade, de maneira a torná-la mais rigorosa.

a) *Quantidade de energia despendida.* HAMILTON propõe levar em conta, para explicar a relação entre o prazer e a atividade, a energia despendida na ação. "A energia mais perfeita é ao mesmo tempo a mais agradável". Qual é, porém, essa energia "mais perfeita"? GROTE responde: "Para que exista prazer, cumpre que haja equação entre a atividade disponível e a atividade despendida"; quer dizer que a perfeição da atividade se define em têrmos quantitativos, e que o prazer corresponde a uma atividade média, exatamente situada entre o excesso e a falta, ambos causa de dor. SPENCER faz suas essas observações. [4]

Contra êsses pontos-de-vista freqüentemente se objeta que êles não se aplicam às atividades superiores, intelectuais e morais: não há excesso possível de ciência, sabedoria ou virtude. Mas esta objeção não colhe, pois aqui não se trata senão das atividades sensíveis, as únicas que, por suas condições orgânicas, são suscetíveis de prazer e de dor. Neste sentido, as observações de GROTE e de SPENCER são fundadas. Mas, a bem dizer, não completam a teoria aristotélica, que tão claramente liga a perfeição da atividade sensível à noção de justo meio-têrmo.

b) *Qualidade da energia.* Resta, todavia, esta dificuldade: que, se o prazer está ligado a uma atividade média (sendo a média definida em função da energia disponível), também tem outras condições. Depende em particular da qualidade da atividade, isto é, da *qualidade do excitante.* De feito, há excitantes que são sempre desagradáveis, e outros sempre agradáveis, seja qual fôr sua intensidade. A esta observação de STUART MILL, acrescenta RIBOT que, para uma excitação ser

---

[4] H. SPENCER, *Principes de Psychologie*, I, pág. 282: "Se se reconhecem a uma extremidade as dores negativas da inação chamadas necessidades, e à outra extremidade as dores positivas do excesso de atividade, resulta que o prazer acompanha as ações situadas entre êsses dois extremos [...]. Geralmente falando, pois, o prazer acompanha as atividades médias". No mesmo sentido escreve WUNDT (*Eléments de Psychologie physiologique*, I, pág. 557): "O sentimento de prazer está constantemente ligado a sensações moderadas".

agradável, faz-se mister que esteja de acôrdo com as necessidades e tendências do ser vivo.

Estas observações ainda parecem fundadas. Mas não aditam coisa alguma à teoria de ARISTÓTELES, que já fizera notar (*Ética a Nicômaco*, X, c. XII) que "o que é próprio a cada ser em virtude de sua natureza é também o que mais lhe convém e mais agradável lhe é".

c) *Evolução das espécies.* SPENCER objeta ao ponto-de-vista finalista que êle parece constituir um círculo vicioso: definem-se o prazer e a dor em relação às tendências, quando estas só são conhecidas pelo prazer e pela dor resultantes das modalidades de seu exercício. Para resolver esta dificuldade, propõe SPENCER a sua teoria evolucionista: recorrendo à história natural é que se saberá por que uma espécie tem tais necessidades e tais tendências, e, por conseguinte, por que tais e tais atividades lhe são úteis ou nocivas ou desagradáveis (*Principes de Psychologie*, I, pág. 286).

Esta teoria, de fato, nada explica. Primeiramente, os instintos não podem reduzir-se a hábitos adquiridos *(I, 469-470)*. Por outra parte, *o próprio hábito não se explica senão por uma tendência anterior na qual se enxerta.* A adaptação, longe de provir do meio e dos hábitos, é anterior à instalação do vivente num nôvo meio, ao qual só se adapta por ser a êle preadaptado.

Quanto à censura de círculo vicioso, esta funda-se num contrasenso, porquanto, para ARISTÓTELES, *não são o prazer e a dor que revelam ou manifestam a tendência, mas aditam-se-lhe sòmente.* A tendência é manifestada pela inclinação para um fim, pela orientação finalista. É o que a psicologia contemporânea pôs bem em luz: «Nossas tendências», escreve MC DOUGALL (*Outline of abnormal Psychology*, New York, 1929, pág. 224), «não dependem, quanto à sua determinação, do prazer e da dor, mas são simplesmente modificadas pelo prazer e pela dor que encontram em sua realização». Pode-se, pois, sem incorrer em círculo vicioso, referir o prazer e a dor ao modo de exercício de nossas tendências.

4. **Conclusões.** A final de contas, os complementos com que se pretende enriquecer a teoria de ARISTÓTELES nada realmente lhe acrescentam que ela já não houvesse previsto. Mas também é certo que ela encerra várias dificuldades que se prendem ao caráter tão geral de um ponto-de-vista que engloba todos os estados afetivos e só visa a definir uma média, no seio da qual as exceções são numerosas.

Pode-se esperar que se resolvam essas dificuldades? Recentemente se escreveu (cf. PRADINES, *Psychologie générale*, I, páginas 301-396) que as ambigüidades da teoria aristotélica se devem à sua própria noção de prazer e de dor sensíveis, que, fazendo considerar

êstes estados como contrários *de idêntica natureza*, conduzem a lhes procurar causas igualmente da mesma natureza, a saber: o modo de exercício das tendências. Ora, diz-se, se é certo que todo prazer está ligado à satisfação de necessidades e, por conseguinte, à atividade, é duvidoso que a dor provenha regularmente de uma atividade anormal ou contrariada. A causa da dor parece consistir mais pròpriamente em distúrbios ou lesões orgânicas, que às vêzes podem acompanhar a necessidade não satisfeita (dores da fome e da sêde), mas que de modo algum podem passar como fenômenos ligados à *atividade* do vivente.

Dêste ponto-de-vista pareceria, pois, que convenha assinar por causa, *ao prazer, a satisfação de uma necessidade sensível, pela apropriação do objeto capaz de satisfazer essa necessidade*, e à *dor os distúrbios que afetam o organismo e que determinam o exercício de um esfôrço repulsivo* (reflexo ou deliberado) tendente a afastar o objeto nocivo. Êsses fenômenos são irredutíveis entre si, exatamente como o são o apetite concupiscível e o apetite irascível de ARISTÓTELES e dos *Escolásticos*. Prazer e dor têm, pois, por causa os *objetos* que os provocam, e que são tão heterogêneos como o sim e o não, como o interior e o exterior, visto que, para o prazer, gerado de dentro como seqüência à necessidade, trata-se de uma coisa a possuir, e, para a dor, provocada de fora, trata-se de uma coisa a afastar.

Estas observações, no que concerne ao prazer e à dor sensíveis, parecem fundadas, e podem aditar à teoria de ARISTÓTELES uma precisão formal de real interêsse. Sem obrigar a abandonar uma tese que visa ao conjunto dos estados afetivos e que deve seu valor ao ponto-de-vista generalíssimo que adota, sublinham com razão a *heterogeneidade funcional* do prazer e da dor, e levam a dizer que *o contrário do prazer não é a dor, mas sim a privação*, e que *o contrário da dor não é o prazer, mas sim a ausência da dor*. Prazer e dor não fazem, portanto, parte de um mesmo gênero a título de contrários. Qualitativamente diversos, *sua medida comum há que buscá-la em sua comum referência ao valor vital*, em que o prazer é afetado de um índice positivo e a dor de um índice negativo.[5] E com isso, finalmente, êsses pontos-de-vista encontram-se com o *sentido* geral da teoria de ARISTÓTELES.

§ 2. FINALIDADE DO PRAZER E DA DOR

330 **1. Estímulos do prazer e da dor.** A questão da finalidade do prazer e da dor depende evidentemente da solução que se dê à questão precedente. Se se admitir que prazer e dor são heterogêneos e traduzem funções diferentes, sua respectiva finalidade *imediata* será definida por essas próprias funções, que são, para o prazer, favorecer a satisfação das necessidades orgânicas, e, para a dor, afastar os objetos nocivos. Mas essa própria finalidade está, por seu turno, a serviço de uma finalidade mais geral, válida para o conjunto das impressões afetivas, e que, como o fêz notar ARISTÓTELES, é determinar

[5] Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volanté*, t. I, págs. 101-106.

ou reforçar a atividade útil, ou, ao contrário, frear ou inibir a atividade prejudicial ao vivente.

Em ambos os casos, aliás, ou, se se quiser, *nos dois níveis, só poderá tratar-se de uma média.* De fato, freqüentemente as reações afetivas são tardias ou difíceis, de interpretar, e às vêzes não existem ou são desproporcionadas. Daí vem que, mesmo nesse domínio, haja matéria para tôda uma adaptação por "tentativas e erros".

Errôneamente se objeta, contra o ponto-de-vista finalista, que há dores perfeitamente inúteis, tanto do ponto-de-vista físico como do ponto-de-vista moral, a saber: as que se produzem quando a situação já não pode ser modificada ou exclui qualquer adaptação. Dá-se como exemplo, na ordem física, a dor que *segue* uma queimadura e que é inútil (a dor concomitante tinha a utilidade de provocar a retirada da mão), e, na ordem moral, o pesar ou o remorso. Mas para logo se vê o que essas observações encerram de inexato. O arrependimento e o remorso têm por finalidade evidente provocar um retôrno à ordem, mediante restituição, reparação, correção, etc. Assim também, a dor prolongada parece ter, senão êsse fim, pelo menos o de chamar a atenção para os cuidados que se hão de tomar. Aliás, é fato que a dor cessa no momento em que os tecidos lesados asseguraram a sua própria proteção. Pode-se acrescentar que certas reações à dor, que parecem constituir um gasto inútil de energia (gritos, lágrimas, agitação, etc.), de fato trazem certo alívio à dor.

2. **Papel da razão.** A finalidade das impressões afetivas é, pois, incompleta e imperfeita. Só nos fazem conhecer aquilo que é imediatamente bom ou mau para tal função ou tal órgão, sem nos informarem mais. *Os efeitos remotos de nossas atividades geralmente não são anunciados pelos estados afetivos.* Por isso a finalidade dêsses estados é completada, nas espécies animais, pelas *indicações do instinto,* que encerra ao mesmo tempo uma tendência e uma espécie de juízo prático sôbre as circunstâncias da atividade instintiva; e, na espécie humana, pelas *luzes da razão.* E' a esta que compete constantemente interpretar ou suprimir as informações insuficientes ou ausentes da sensibilidade afetiva.

Para explicar o fato paradoxal de uma finalidade natural tão imperfeita, mister se faria, ao que parece, como já fizemos notar em Cosmologia *(I, 419),* referir a sensibilidade afetiva às reações mais elementares da irritabilidade. Sem dúvida, *a sensibilidade afetiva* não pode reduzir-se à irritabilidade. Mas, ao ajuntar a esta um elemento específico e irredutível, *parece não ter como fim, nos sêres cuja complexidade torna insuficientes as reações da irritabilidade, senão provocar o vivente a aditar aos estímulos reflexos os recursos trazidos pela memória instintiva e pela razão.* Dêste ponto-de-vista, compreende-se que a finalidade do prazer e da dor, reduzidos a simples reações reflexas, não se baste e não possa ser corretamente interpretada senão em referência à atividade cognitiva do vivente.

Capítulo IV

EMOÇÕES, SENTIMENTOS E PAIXÕES

SUMÁRIO[1]

---

[1] Cf. ARISTÓSTELES, *Ética a Nicômaco*, l. II (ed. Soulhié-Crouchon, *Archives de Philosophie*, VII (1929). SANTO TOMÁS, Ia., q. 77-78, Ia. IIae, q. 55-60. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, Paris, 1896; *La logique des sentiments*, Paris, 1905. LANGE, *Les émotions*, trad. francesa, Paris, 1895. SERGI, *Les émotions*, trad. francesa, Paris, 1901. SOLLIER, *Mécanisme des émotions*, Paris, 1905. W. JAMES, *La théorie de l'émotion*, 1902. A. GEMELLI, "Émotions et Sentiments" (*Contributi del Laboratorio di Psicologia*, sério V, págs. e segs. Milão, 1931). P. JANET, *Les sentiments fondamentaux*, 3.ª parte, c. I; *Les émotions*, págs. 499-496. R. DEJEAN, *L'émotion*, Paris, 1933. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. II, páginas 297-443; 530-537 (LARQUIER DES BANCELS) e t. III. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une theorie des émotions*, Paris, 1939. J. MAISONNEUVE, *Les Sentiments*, Paris, 1948.

331 Os estados afetivos designados sob o nome de emoções e de sentimentos constituem um grupo de fenômenos que se distinguem do grupo das sensações afetivas de prazer, e de dor: enquanto estas últimas têm por antecedente imediato uma modificação orgânica, *os sentimentos têm por antecedente imediato um estado psíquico,* de ordem sensível ou inteligível (imagem, idéia, recordação), o que equivale a dizer que todo sentimento é sentimento de alguma coisa, que ao mesmo tempo procede de um objeto e visa a um objeto sob um aspecto determinado. Assim, sentir afeto por João é ao mesmo tempo conhecer João como amável (conhecer João-amável) e conhecê-lo como causa do afeto que sinto. E' a êste grupo de estados afetivos que devemos dar agora a nossa atenção.

ART. I. *ANÁLISE DOS FENÔMENOS EMOTIVOS*

Podem-se tomar como sinônimos os têrmos emoção e sentimento. Entretanto, a diferença que distingue êstes dois fenômenos é de observação corrente. Vê-se imediatamente o que separa um estado tranqüilo e contínuo de alegria e de contentamento da explosão brusca de júbilo que se segue ao recebimento de uma notícia impacientemente aguardada. A questão é saber se, entre estas duas espécies de fenômenos, há lugar para admitir uma diferença essencial ou só acidental. E' o que tentaremos esclarecer mediante a análise do conteúdo dos estados de emoção e dos estados de sentimento.

§ 1. FISIOLOGIA DAS EMOÇÕES E DOS SENTIMENTOS

A. **Emoções**

332 1. **Emoção-choque.** Por oposição ao sentimento, a emoção caracteriza-se por uma *perturbação brusca e profunda da vida psíquica e fisiológica;* o sentimento, ao contrário, não só não implica, porém mesmo exclui tôda desordem psíquica e somática. JAMES assinalou muito bem a diferença empírica das duas situações, definindo a primeira como uma *emoção-choque,* e a segunda como uma *emoção-delicada.* Mas o emprêgo do mesmo têrmo emoção para definir ambas as situações implica a redução dos estados de emoção e de sentimento a um mesmo gênero, do qual seriam apenas duas espécies. Ora, esta é justamente a questão que procuramos resolver.

2. **Componentes fisiológicos da emoção.** Aqui encaramos sòmente a emoção-choque. Esta emoção acompanha-se de fenômenos fisiológicos extremamente complexos. Para os estudar, nos animais ou nos homens, empregam-se diferentes

aparelhos que permitem obter medidas precisas. Tais são o cardiógrafo e o esfimógrafo, que registram as pulsações do coração e das artérias; o esfigmomanômetro, que mede a pressão sangüínea; o pneumógrafo, que registra as variações de volume do tórax ou do abdômen por efeito da respiração; o
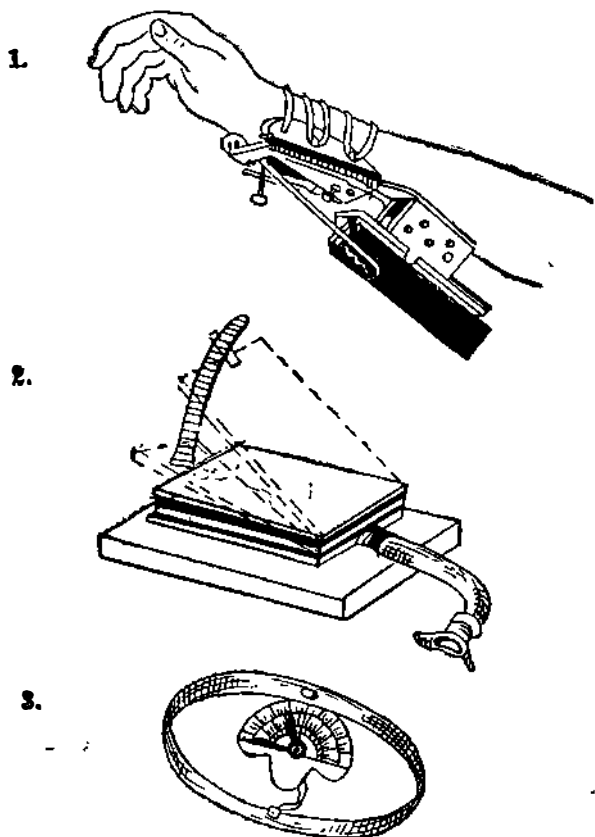
Fig. 18. Instrumentos para a medição das reações fisiológicas

1. *Esfimógrafo.* 2. *Pneumodinamômetro.* 3. *Dinamômetro.*

galvanômetro, que registra os reflexos galvânicos (modificações do estado elétrico da pele), etc. (fig. 18). Bem entendido, os *casos patológicos* são aqui particularmente preciosos, pela amplitude dos fenômenos somáticos que encerram.

As experiências revelam três espécies de reações fisiológicas: as reações viscerais, musculares e expressivas (fenômenos de irradiação).

333 *a*) *Reações viscerais.* Estas reações podem interessar simultânea ou parcialmente todos os sistemas fisiológicos: *respiratório* (variações do ritmo da respiração por aceleração ou retardamento; variações da profundidade da inspiração; engasgo, com esfôrço respiratório consecutivo); *circulatório* (aceleração ou parada brusca dos movimentos do coração, acentuação ou enfraquecimento dêsses movimentos, fenômenos vaso-constritores, centrais ou periféricos, com palidez consecutiva) (fig. 19); *digestivo* (suspensão das secreções saliva-

Fig. 19. Gráficos do pulso normal (1) e do pulso do mêdo (2).

res ou gástricas; paralisação da digestão em curso; paralisia dos esfíncters, com incontinência urinária); *glandular* (excitação das glândulas lacrimais, secreção anormal de bile, com icterícia consecutiva, suores frios, encanecimento brusco dos cabelos).

A adrenalina, produto da secreção das cápsulas supra-renais, produz efeitos particularmente importantes sôbre o tônus cárdio-vascular, sôbre a regulação do açúcar no sangue, sôbre a mecânica digestiva, enfim sôbre o sistema nervoso simpático, cuja atividade própria a adrenalina serve para reforçar ou precisar (J. Lefèvre, *Manuel critique de Biologie*, págs. 758-774).

b) *Reações musculares.* As emoções comportam numerosas reações musculares reflexas: calafrio, tremor dos membros, paralisia dos membros inferiores; contração dos músculos torácicos, eriçamento dos pêlos (os cabelos que se erguem na cabeça), etc.

c) *Reações expressivas.* Assim se designam as reações visíveis assinaladas na atitude do corpo ou nos traços do rosto (*mímica*). Através dessas expressões características é que distinguimos as emoções de outrem. Há gestos e fisionomias específicas da cólera, do mêdo, da angústia, do susto, da alegria intensa, do pavor, etc. A essas mímicas juntam-se certos *movimentos* geralmente mal adaptados para tomar, evitar ou repelir o objeto causa da emoção, ou para proteger-se ou defender-se.

334 d) *O riso.* Entre as reações emocionais comuns, o riso pediria um estudo especial. Cingir-nos-emos aqui a algumas indicações sôbre suas formas e sôbre as explicações que delas têm sido propostas.

Primeiramente cumpre distinguir o *riso da alegria* e o *riso do cômico,* que são de natureza diferentes, se bem que possam ocorrer juntos e dependam dos mesmos mecanismos anátomo-fisiológicos. O riso da alegria resulta de uma excitação agradável e traduz uma espécie de descarga emotiva do sistema nervoso. Êste riso não é exclusivo da espécie humana, pois se produz em certos animais, por efeito de afagos ou de cócegas (ZUCKERMANN, *The social life of monkeys and apes,* dá diversos exemplos). O riso do cômico, ao contrário, é particular à espécie humana, pois resulta da percepção de uma relação. Várias teorias têm sido propostas para explicar a natureza dessa relação.

Segundo HOBBES («De la nature humaine», *in Oeuvres philosophiques,* Neuchâtel, 1877, t. IX, pág. 13), «o riso provém do sentimento repentino de triunfo que nasce da idéia subitânea de alguma superioridade por comparação com a inferioridade de outrem ou com a nossa inferioridade anterior». Esta explicação vale para certos casos, mas não para todos. SCHOPENHAUER, depois de KANT, concebe o riso como efeito da percepção súbita de um desacôrdo entre um conceito abstrato e o objeto nêle compreendido (caso das caricaturas e paródias, e, em geral, dos contrastes: tal o caso de Augusto majestoso e solene, que uma paródia faria responder a Cina por êste alexandrino: «Vejo-te, pobre velho, enloquecer» (SCHOPENHAUER, *Die Welt,* ed. W. Ernst, Lepizig, l. I, § 13; 2.ª parte, c. VIII, págs. 798 e seguintes). Esta teoria sublinha com razão o *jôgo do contraste,* porém o recurso ao conflito do conceito com a intuição parece mais discutível: multíssimas vêzes o imprevisto e a incoerência de uma situação bastam para deflagrar o riso. H. BERGSON, por seu turno (*Le rire. Essai sur la signification du comique,* Paris, 1900), propôs uma teoria do cômico cujo essencial é que *o riso se produz cada vez que, em lugar da reação inteligente e adaptada que se espera de um indivíduo, produz-se uma reação automática e mal adaptada.* Tal é o caso do paralítico geral que, tendo decidido suicidar-se e, para êste fim, acendido um aquecedor a carvão, manda abrir a janela para que a fumaça não o faça tossir. F. JEANSON (*Signification humaine du rire,* Paris, 1950) critica vivamente a teoria bergsoniana, e mostra que «o riso é um fenômeno intencional», e que «sua tensão psíquica provém de seu perpétuo distanciamento entre as duas atitudes essenciais segundo as quais o homem se esforça por conseguir o pleno gôzo emotivo ou a perfeita recuperação de si no imaginário» (pág. 201).

335 3. **Caráter reflexógeno das reações.** A maioria das reações emocionais são puramente reflexas. São deflagradas automàticamente pelo choque emocional. Na medida mesma em que a reação voluntária e adquirida se substitui à reação reflexa, pode-se dizer que a emoção perde de sua especificidade. *A emoção, como tal, está fora da alçada da vontade.* Da vontade e do hábito pode depender o refrear, ou mesmo inibir parcialmente, as manifestações emotivas, mas não produzi-las diretamente à vontade.

Vimos *(172)* que certos indivíduos produzem à vontade certas expressões emotivas. Mas ou a emoção é uma reação a lembranças evocadas voluntàriamente, e, como tal, ainda está fora do circuito voluntário, ou então (casos citados por HARTENBERG) podemos perguntar-nos se se trata de emoções pròpriamente ditas.

B. Sentimentos

336 1. **Organicidade nos sentimentos.** Nos sentimentos, as reações fisiológicas são muito mais difíceis de apreender. Bastantes vêzes poder-se-ia mesmo supor que não existem, e que o sentimento é um fato puramente psíquico. Uma leitura que agrada, a simpatia contristada que provocam em nós os aborrecimentos do próximo, a alegria que proporciona a vista de uma bela paisagem, a admiração que se sente diante duma bela obra de arte: êstes estados afetivos parece não serem assinalados por nenhum fenômeno orgânico. Entretanto, assim não é, de modo algum: *todo fenômeno afetivo comporta reações somáticas.*

a) Atitudes e mímicas. Há numerosos casos em que os sentimentos pròpriamente ditos (as emoções-delicadas de JAMES) estão ligados a *expressões exteriores características.* E' o que acontece na tristeza e na melancolia, que provocam um estado de prostração física muito especial, acompanhado de reações viscerais mais ou menos acentuadas.

Por outra parte, há tôda uma *mímica ligada aos sentimentos,* bem como às emoções fortes. O sorriso, com suas formas tão variadas (benevolente, mordaz, afetuoso, sardônico, desdenhoso, etc.); a careta, exprimindo o enjôo, a saciedade, a irritação, o despeito; o ato de coçar a cabeça (estado de incerteza); as lágrimas, o brilho do olhar, o tom e o acento da linguagem, aí estão autênticas manifestações somáticas dos sentimentos. E, sem dúvida, não têm o automatismo das expressões emocionais. *O caráter moderado dos estados de sentimento deixa à vontade uma margem importante para atenuar, modificar ou frear a expressão exterior dos sentimentos.* As

vêzes, mesmo, podem essas expressões depender apenas de simples convenções sociais (expressões de tristeza, de simpatia, de respeito, impostas pelos costumes ou pela educação). Mas nem por isto é menos verdade que, deixados a seu dinamismo natural, os sentimentos, como as emoções, traduzem-se por atitudes e mímicas características.

337 b) *Reações cenestésicas.* Pondo de parte a questão das reações expressivas, achamos também os sentimentos ligados a *diversas reações cenestésicas.* E' êste um ponto bem focalizado por experiências recentes: todo estado de sentimento provoca fatos subjetivos que se referem a variações do regime da respiração, do batimento do pulso, e a sensações localizadas especialmente no tórax, na cabeça e na garganta.[2] Êsses fenômenos orgânicos podem ser muito fracos, e comumente o são. Porém observações metódicas assinalam a presença constante dêles, e provam que os indivíduos submetidos aos testes só experimentam sentimentos subjetivos quando percebem em seu organismo sensações orgânicas. *Onde quer que faltam essas sensações, também faltam os sentimentos subjetivos.* Por outra parte, os testes revelam claramente, naquilo que os sujeitos sentiram, a maneira de sentir particular ao organismo de cada um dêles.

Eis aqui alguns registros das experiências (A. Gemelli, *loc. cit.*, págs. 158-160): Sentimento de *alegria:* «No início da experiência, um profundo suspiro; tive a impressão de maior vitalidade». «O aparecimento do estado de prazer foi acompanhado de mais freqüente e profunda respiração». «Tive na bôca como o gôsto do prato preferido, e ao mesmo tempo um sentimento de prazer». — Sentimento de *repugnância:* «Tive como uma sensação de enjôo, acompanhado de um sentimento estranho de náusea, como se, em vez de uma coisa moralmente repugnante, se tratasse de uma coisa repugnante materialmente». «O sentimento de repugnância manifestou-se com uma espécie de opressão no abdômen». — Sentimento de *tristeza:* «Quando eu acabava a leitura, percebi que respirava irregularmente, como por sacudidas (...). Senti os olhos molhados. Tive imediatamente o espírito invadido por um sentimento geral de depressão; pareceu-me que a respiração se me tornava irregular; senti uma pontada no tórax».

2. **Natureza dos fenômenos orgânicos.** A questão está em determinar qual a relação dos fatos psíquicos com os orgânicos. Sôbre êste ponto, cumpre notar que *todos os testes indicam que os sujeitos consideram as impressões psíquicas como constituindo o elemento fundamental do sentimento.* Muitos

---

[2] Cf. A. GEMELLI, *Contributi del Laboratorio di Psicologia*, série V, Milão, 1931, págs. 147-173.

dêles frisam que só são advertidos da modificação orgânica depois do ato de conhecimento. Vários não sabem dizer se o estímulo foi seguido primeiro pela sensação orgânica ou pelo estado afetivo. Mas *as sensações orgânicas, como os movimentos de prazer ou de desgôsto*, de atração ou de repulsão, são, sempre consideradas como condicionadas por um estado de consciência (representação). Acompanham o estado afetivo, mas não o constituem.

Podemos precisar essas observações dizendo que os fenômenos orgânicos contribuem para constituir a própria representação, e que o estado afetivo é a consciência que simultâneamente se toma, por exemplo, da representação como repugnante e das reações orgânicas. Efetivamente, se tal representação é repugnante e provoca a náusea, é porque a qualidade de repugnante entra na constituição do objeto por efeito mesmo dos fenômenos orgânicos que acompanham a produção da imagem. O processo completo é, pois, o seguinte: estímulo, — *idéia* do objeto como repugnante, — reações orgânicas que constituem o objeto como efetivamente repugnante, — estado afetivo ou consciência das reações orgânicas. O sentimento ou estado afetivo é, pois, diferente e, lògicamente ao menos, posterior à representação. Êste processo explica o fato de muitas vêzes o estado afetivo ser puramente fictício e não vivido, como quando, ao ouvir o relato de um crime, exclamamos: «Que coisa horrível!», que não corresponde a nenhuma emoção real. À míngua das reações orgânicas que determinam a constituição da imagem como horrível, nenhum sentimento (ou consciência de emoção) é possível, e tudo se reduz a exclamações puramente convencionais. Outras vêzes, ao contrário, a reação emotiva, isto é, a consciência do crime como horrível, do objeto como repugnante, ativará por seu próprio dinamismo os fenômenos fisiológicos (palidez, arrepios, náusea, etc.) que contribuíram para formar a representação como algo horrífico ou repugnante. Esta reação emotiva alimentar-se-á de sua própria expressão: a consciência secundária de náusea e de vômitos ou de horror tenderá a desenvolver-se, a intensificar-se, a funcionar de maneira quase autônoma. O fato de sentir os olhos molhados à leitura de um drama comovente condicionará um nôvo processo emotivo (respiração irregular, lançamento no tórax) cuja causa imediata é, não a própria representação, mas sim a consciência dos fenômenos emotivos antecedentes.

§ 2. O PSIQUISMO NA EMOÇÃO E NO SENTIMENTO

338 1. **O psiquismo emocional.** A emoção pròpriamente dita tem por efeito transtornar, momentâneamente mas brutalmente, o psiquismo, e submergi-lo sob a tempestade afetiva e as sensações resultantes das reações viscerais. Por êsse mesmo fato, as reações de defesa e de adaptação são geralmente das mais desastradas, às vêzes mesmo completamente ineficazes ou absurdas. O homem irado grita e gesticula a torto e a direito. O mêdo provoca movimentos de fuga desordenados; ou então faz que o indivíduo fique imóvel, no

momento em que cumpriria fugir. *A emoção parece paralisar tôdas as funções de contrôle e de inibição,* e introduzir profunda desordem em todo o psiquismo.

2. **Psiquismo dos sentimentos.** Sucede de outro modo com os sentimentos. *Longe de perturbarem o psiquismo, parece que exercem uma ação reguladora sôbre a vida individual,* estabelecendo ou restabelecendo um constante estado de equilíbrio entre as diferentes atrações ou repulsões relativas às circunstâncias da vida. Mantém o interêsse pela vida, colocando-a num estado de adaptação contínua, graças ao jôgo de oscilações afetivas tão regulares que às vêzes a vida afetiva parece tornada completamente estável. Em oposição à tempestade da emoção, o psiquismo do sentimento poderia caracterizar-se como um curso de água tranqüilo.

339 3. **Relações dos sentimentos com as emoções.** Da comparação que acabamos de fazer resulta que, se é preciso admitir, entre os sentimentos e as emoções, uma *identidade fundamental,* enquanto uns e outros são *fatos a um tempo psíquicos e orgânicos* que têm como antecedente imediato uma representação ou um estado de consciência, também convém assinalar-lhes as *diferenças,* que fazem dêles *condutas opostas* e mesmo, de alguma sorte, de sentido contrário, apresentando-se a emoção sempre como a *crise* do sentimento correspondente. Mais adiante teremos, aliás, de perguntar-nos se essas diferenças são irredutíveis ou se não são mais aparentes que reais.

Vê-se, assim, a insuficiência do critério que propõe Klages [3] para distinguir as emoções dos sentimentos. Se convimos, diz êle, em assinalar dois aspectos inseparáveis em todo etado afetivo: o matiz ou tonalidade e a intensidade, dir-se-á que um afeto merece o nome de sentimento na medida em que o matiz sobrepuja a intensidade, e que merece o nome de emoção no caso inverso. Dêste ponto-de-vista, a tristeza, a alegria serena e o descontentamento seriam sentimentos; a cólera e o pavor, emoções. Contra isso notamos que a tristeza, a alegria serena e o descontentamento podem crescer em intensidade sem se tornarem emoções, tal como as havemos caracterizado, e que, inversamente, a cólera e o pavor, quando se acalmam e se transformam em sentimentos, não sòmente perdem da sua «intensidade», como também, por assim dizer, mudam de espécie. Não é, pois, sòmente pela intensidade que se podem distinguir as emoções dos sentimentos. Há sentimentos intensos que não são emoções, e emoções fracas que não são sentimentos.

Cumpriria levar em conta aqui as diferenças de profundeza afetiva. Certos estados afetivos podem existir simultâneamente no registro emocional e no do sentimento: tais são a alegria e a indignação. Outros podem ser profundos, mas excluem a forma emocional:

---

[3] Cf. G. THIBON, *La science du caractère,* Paris, 1933, págs. 58-69.

tal a veneração. Certos sentimentos ganham em profundidade o que perdem em veemência emocional. Nem sempre são os emotivos os que «sentem» mais profundamente.

ART. II. *NATUREZA DOS ESTADOS EMOTIVOS*

340 O duplo aspecto, psíquico e somático, dos fenômenos emotivos deu origem a duas teorias mui diferentes para explicar a natureza dêsses fenômenos e a relação dos fatos de consciência para com as manifestações orgânicas. São as teorias intelectualista e fisiológica.

§ 1. TEORIA INTELECTUALISTA

1. **Exposição.** A teoria intelectualista, defendida por HERBART, considera a emoção como sendo a consciência de uma *relação de conveniência ou de desconveniência entre representações atuais*. Assim, no candidato que acredita ter-se saído bem no exame, a notícia de seu êxito cria uma emoção de alegria; a de seu fracasso, uma emoção de tristeza. A emoção é mui precisamente a consciência que se toma de um acôrdo ou de um conflito de nossas idéias com a realidade.

2. **Discussão.** Esta teoria evidentemente é insuficiente. Uma relação percebida *entre representações é coisa puramente intelectual.* Pode ter conseqüências emotivas, mas distingue-se da emoção, que é fenômeno afetivo, e não um simples conhecimento.

Opõem-se, ademais, a essa teoria fatos cuja interpretação é assaz discutível. Trata-se dos diferentes *casos de emoções e de sentimentos sem objetos* (fobias, angústia, tristeza vaga, etc.), bem como dos *fenômenos ciclotímicos* (alternâncias de períodos mais ou menos longos de depressão e de exaltação, sem que o doente possa apresentar uma explicação plausível dessas oscilações mórbidas, nem tampouco sentir os acontecimentos felizes durante o período depressivo ou os tristes durante o período exaltado). No mesmo sentido, há também o *caso dos otimistas ou dos pessimistas de temperamento,* que procuram constantemente com que justificar uma serenidade ou uma melancolia que comumente derivam de uma boa ou de uma má cenestesia. Sabe-se, enfim, que os *atores* podem sentir emoções simplesmente pelo fato de imitarem as manifestações normais dessas emoções. De todos êsses fatos, diz-se, resultaria que a emoção pode ser independente de todo fato de conhecimento.

Na realidade, êstes últimos argumentos bem demonstram, contra a teoria intelectualista, que os fenômenos emotivos não

podem reduzir-se pura e simplesmente a uma relação entre representações, e que os fatos fisiológicos são parte integrante dêles. Mas não provam que sejam independentes de tôda representação, porque, *em todos os casos citados, há que reconhecer a presença de fatos psicológicos mais ou menos precisos* (percepções ou imagens). A questão é saber em que relação se acham êsses fatos psicológicos com os fatos fisiológicos.

A tese intelectualista apresenta-se, não raro, sob forma menos rigorosa, mas também pouco verossímil, ao reduzir o sentimento à consciência de uma tonalidade afetiva, ligada a uma representação intelectual. Por exemplo, a alegria que sinto em ver Pedro reduzir-se-ia à consciência do agrado que me proporciona sua presença real ou imaginada. Dêste ponto-de-vista, o sentimento seria consciência de si, mas não consciência do objeto. Ora, isso não parece exato. *O sentimento só é consciência de si reflexamente, em ato segundo. Imediata e diretamente, é consciência de alguma coisa que tem um valor* (positivo ou negativo): minha alegria de ver Pedro é consciência de Pedro-amável *(331)*. É a própria coisa sob tal ou qual aspecto afetivo que é visada pelo sentimento (intencionalidade afetiva), o qual, portanto, não pode ser nem reduzido a representações, nem mesmo concebido como se acrescendo a uma representação, visto exprimir o aspecto sob o qual se dá essa representação *(objeto afetivo)*. Entretanto, por isso não há motivo para, como fazem certos filósofos existencialistas (SCHELLER), tomar o sentimento como instrumento de conhecimento. Sem dúvida, o sentimento revela o valor, isto é, a relação do ser com as tendências. Mas o próprio ser só é objeto do pensamento, e o sentimento é necessàriamente função da percepção do objeto.[4]

§ 2. TEORIA FISIOLÓGICA

341 Esta teoria, que consiste em reduzir a emoção à consciência de modificações cenestésicas, tem revestido diversas formas. Para W. JAMES, a emoção consiste sobretudo na consciência das modificações musculares do organismo. Para LANGE, é antes de tudo consciência das reações vasomotoras, que dependem do grande-simpático. Para SERGI, as reações viscerais é que desempenham o papel principal. Nestes três casos, as emoções explicam-se por fatos periféricos, e não pelas representações. Donde o nome de *teoria periférica* muitas vêzes dado a essa opinião.

1. **Argumentos.** Os fenômenos orgânicos, diz JAMES, são, não efeitos da emoção, contràriamente ao que em geral se pensa, mas sim as *causas* da emoção. Esta nada mais é do que a *percepção confusa que temos das modificações orgâ-*

---

[4] Cf. J.-P. SARTRE, *L'Imaginaire*, págs. 93-95.

nicas. "Consoante o senso comum, perdemos nossa fortuna, ficamos aflitos e choramos; insultam-nos, irritamo-nos e batemos. Pretendo que esta ordem é inexata; que ficamos aflitos porque choramos, irritados porque batemos, assustados porque trememos". Para compreender que é mesmo assim, basta perguntarmo-nos o que restaria da emoção se se eliminassem dela todos os fenômenos orgânicos externos e internos. Já não restaria senão uma vaga e fria representação, sem relação nenhuma com um estado afetivo. Sabe-se, aliás, que, para suprimir a emoção, basta inibir as reações somáticas esboçadas e provocar outras contrárias. Se vos sentis invadir pela cólera, resisti a tôdas essas manifestações que se delineiam, descarregai o semblante, descerrai os punhos, falai tranqüilamente, e vossa cólera cessará do mesmo passo. Prova de que era resultado dessas modificações orgânicas que impedistes.

342 2. **Discussão.** A discussão da hipótese periférica só é frutuosa no terreno experimental. Vamos ràpidamente expor as diferentes experiências que têm sido feitas para verificá-la.

a) *Experiências de Betcherew.* As experiências de Betcherew versaram sôbre a *mímica emotiva.* Êle privava certos animais (gatos, cobaias, rãs) do córtex cerebral e produzia assim uma atrofia e uma desorganização do feixe piramidal que liga o córtex ao bulbo e transmite aos núcleos bulbares dos nervos motores as incitações motoras. Teòricamente, a mímica devia ser impossível. Ora, Betcherew verificou que continuava a produzir-se, mas sem nenhuma espontaneidade, e ùnicamente em resposta a excitações externas ou viscerais. Em contraposição, tôda mímica desaparece mal se suprime o tálamo óptico. Dessas experiências podia-se concluir, por uma parte, que a mímica pode constituir um fenômeno puramente automático (caso dos animais descerebrados com mantença das camadas ópticas), e, por outra, que está sob a dependência das camadas ópticas.

b) *Experiências de Sherrington.* Estas experiências foram feitas sôbre *animais apestesiados.* Sherrington secionou em vários cães a medula espinhal na região cervical, de maneira a romper tôdas as conexões entre o cérebro e as vísceras torácicas, abdominais e pélvicas, bem como as conexões entre o centro vasomotor bulbar e os vasos sangüíneos. Em dois indivíduos, Sherrington secionou, ademais, os dois pneumogástricos. Dessarte, o cérebro achava-se mais ou menos completamente isolado, e incapaz de receber os influxos centrípetos. É a isso que se chama apestesia, isto é, ausência de sensibilidade aferente.

Tratava-se sempre de julgar da presença ou da ausência de emoções segundo a mímica dos animais. Ora, verificou-se que êsses animais conservavam intatas tôdas as manifestações emotivas. «Não pudemos observar», escreve Sherrington, «nenhum vestígio de diminuição ou de mudança no caráter emotivo do animal. Todos os que

visitaram e viram os animais (apestesiados) compartilharam minha opinião e a dos outros membros do laboratório, de que êles experimentavam intensas e vivas emoções».[5] Assim se exprimia SHERRINGTON. Porém REVAULT D'ALLONES contestava o bem-fundado dessa conclusão, observando que as experiências provavam a possibilidade de uma mímica automática em animais apestesiados, conformemente aos resultados das experiências de BETCHEREW, mas não necessàriamente a realidade de emoções autênticas.

c) Experiências de Pagano. Mediante engenhosas experiências (injeção de curare no núcleo caudato, sem nenhuma lesão das partes vizinhas dêsse núcleo, o fisiologista italiano PAGANO demonstrou que a excitação dos terços anterior e médio do núcleo caudato causa a mímica do mêdo, ao passo que a excitação do têrço posterior provoca a mímica da cólera violenta. Em compensação, a excitação de outras partes do cérebro não determina nenhum fenômeno emocional. Daí se concluía, com PIÉRON (*Journal de Psychologie,* VII, 1910, págs. 441-443), que o núcleo caudato é a sede dos fenômenos emotivos de mêdo e de cólera.

Todavia, REVAULT D'ALLONES objetava de nôvo que o núcleo caudato aparecia, sim, nas experiências de PAGANO, como condição necessária das emoções, mas não como sua condição suficiente. As sensações viscerais pareciam desempenhar um papel importante, e mesmo essencial, no jôgo das emoções. A mímica, dependente da excitação do núcleo caudato, não passaria, assim, de um dos componentes da emoção. Havia, portanto, razão para precisar ainda mais essas experiências (cf. REVAULT D'ALLONES, *Les inclinations,* Paris, 1907).

343 *d) Experiências de Gemelli.* Estas experiências combinam os três processos anteriores: descerebração, apestesia e excitação do núcleo caudato. Continuadas em cães e gatos, elas confirmaram os resultados obtidos por SHERRINGTON: *os animais apestesiados manifestam comportamento emotivo semelhante ao dos animais normais.* Por outra parte, GEMELLI estabeleceu por suas experiências, contra REVAULT D'ALLONES, que se trata realmente de fenômenos afetivos, e não de uma simples mímica automática: com efeito, os animais *ao mesmo tempo* apestesiados e descerebrados já não manifestam nenhuma mímica emotiva. Daí se segue que *o tálamo óptico é necessário à produção de um fenômeno emocional, mas não é senão um centro motor da mímica emotiva, e não um centro da emoção.*

Quanto à opinião de PIÉRON sôbre a significação do núcleo caudato, GEMELLI, por diversas experiências em gatos apestesiados e descerebrados, estabelece que êsses animais não reagem por nenhuma mímica emotiva à excitação do núcleo caudato. Êste não é, pois, um centro da emoção. A teoria central de PAGANO não tem, portanto, mais fundamento que a teoria periférica. Enfim, relativamente ao papel das sensações viscerais, novas experiências (injeções de curare no núcleo caudato de dois cães apestesiados, seguidas de fenômenos de furor num e de pavor no outro) provaram que as sensações viscerais não são necessárias à produção dos fenômenos emotivos.

---

[5] Texto citado por J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale,* pág. 236.

§ 3. Conclusões

344 1. **Resultados das experiências.** As experiências que acabamos de referir permitem concluir que *a teoria fisiológica é falsa sob tôdas as suas formas*: visceral (visto que se podem realizar emoções malgrado a interrupção das vias nervosas entre as vísceras e o cérebro), central (visto que o córtex cerebral aparece como um centro motor da mímica) e periférica (visto que as modificações orgânicas aparecem como posteriores ao fato psíquico).[6]

2. **Reações inemotivas.** Uma série de observações concerne aos fatos de reações somáticas de idêntica natureza que aquelas pelas quais se manifesta a emoção, e que entretanto não comportam nenhum caráter afetivo. Assim é que o arrepio produzido pelo frio se assemelha ao arrepio do mêdo; uma marcha rápida acelera o ritmo cardíaco exatamente como o faz a cólera. Mas, nesses casos, não há nem mêdo nem cólera. Do mesmo modo, a injeção de adrenalina no sangue provoca um estado geral de superexcitação que, no testemunho de todos os indivíduos submetidos à experiência, nada tem de comum com uma emoção autêntica.

Por outra parte, é certo que os mesmos fenômenos orgânicos se encontram em emoções de qualidade totalmente diferente: o pavor, a cólera, a alegria e a tristeza assemelham-se fisiològicamente em muitos pontos-de-vista. Êste conjunto de fatos confirma os resultados das experiências: *os fenômenos orgânicos não têm, por si mesmos, caráter emotivo.*

345 3. **Observações de psicopatologia.** Essas conclusões negativas são confirmadas por várias observações de psicopatologia. Janet notou numerosos fatos que provam a relação existente entre as emoções e as representações. Caso típico é dos histéricos afetados por uma anestesia completa da pele e das vísceras, e que, não obstante, experimentam emoções violentas (*Névroses et Idées fixes*, t. I, pág. 345). Por outra parte, consigna aquêle autor que nas neuroses há uma espécie de conexão entre a emotividade e a cenestesia inferior, o que é inconciliável com a teoria periférica (*ibidem*, pág. 112).

---

[6] Cf. H. Piéron, *Journal de Psychologie*, VII (1910), pág. 443: "Dessas experiências GEMELLI conclui que tôda teoria periférica é absolutamente contraditada por suas experiências fisiológicas, e creio que, efetivamente, será difícil que essas categorias ditas "fisiológicas" levantem a cabeça após o golpe que lhes vibrou êsse conjunto de dados novos".

4. **Teoria psicofisiológica.** Impossível é, pois, duvidar do papel determinante das representações nos fenômenos afetivos. Êsses fenômenos são deflagrados por percepções, imagens ou lembranças. Mas não são fenômenos puramente psíquicos. Consistem essencialmente em movimentos afetivos, cuja sede orgânica deve ser situada no córtex cerebral e, mais precisamente ainda, para alguns dêles, no núcleo caudato, — e em reações orgânicas, das quais o sujeito toma consciência por sensações cenestésicas. *Estas sensações são a conseqüência, e não a causa, da emoção, e parece que por elas é que se torna consciente a emoção.* Tal é a explicação psicofisiológica sugerida por tôdas as experiências. [7] Quanto à explicação filosófica dêsses fenômenos, já se vê que ela só será possível se se admitir a realidade de um princípio único dêsses fenômenos a um tempo psíquicos e orgânicos.

ART. III. *FUNÇÃO DOS ESTADOS EMOTIVOS*

346 A questão da finalidade dos estados emotivos acha-se constantemente formulada em função da emoção-choque, que aos psicólogos sempre pareceu constituir uma espécie de mistério, em razão da desordem afetiva e orgânica que supõe. Entretanto, se é verdade que emoções e sentimentos são fundamentalmente idênticos e só diferem em grau, razão há para pensar que as duas séries de fenômenos explicar-se-ão da mesma maneira e corresponderão, em graus diversos, à mesma finalidade.

§ 1. TEORIA MECANICISTA

Muitos psicólogos, por não poderem descobrir uma finalidade para a emoção, ou por hostilidade sistemática a tôda noção de finalidade, têm procurado explicar adequadamente êsse fenômeno mediante a ação de fatôres mecânicos.

1. **Desordem emocional.** Já fizemos notar os sinais juntamente psíquicos e orgânicos da *desordem emocional,* que em geral cria um estado de inadaptação às circunstâncias, cujas conseqüências podem às vêzes ser funestas. E' o que se obser-

---

[7] Esta tese não há por se confundi-la com a teoria cerebral ou central de SOLLIER (*Mécanisme des émotions,* Paris, 1905), que tem um sentido claramente fisiológico. Com efeito, SOLLIER considera que a emoção não é senão a atividade cerebral difusa derivada para os nervos motores. Êste ponto-de-vista não difere do de PAGANO. A emoção é apenas um fenômeno fisiológico. O papel determinante do psiquismo da representação aí se acha ignorado.

va a propósito das emoções violentas. Mas, a nos atermos aos *sentimentos,* faz-se observar que a maioria de *suas manifestações parecem carecer de utilidade.* Em particular, tudo o que é da alçada da mímica só tem interêsse social, e apenas serve para advertir os outros do curso de nossa vida afetiva. Utilidade secundária e extrínseca, que, aliás, longe está de ser perfeita, visto que, sendo a mímica dos sentimentos dependente em grande parte da vontade, só tem importância relativa.

2. **As descargas nervosas.** Melhor seria, pois, acrescentam os teóricos do mecanicismo, renunciar a descobrir uma função, isto é, uma utilidade real, para as emoções e sentimentos, e explicá-los mecânicamente por descargas nervosas e pelas reações musculares que produzem. A emoção seria uma descarga maciça da energia nervosa em direção à periferia, uma espécie de inundação, que, em virtude do volume extraordinário de energia posta em movimento, em vez de seguir as vias prèviamente definidas ou as agulhagens marcadas pelos homocronismos ou sintonizações *(I, 433),* distribui-se de qualquer maneira através do organismo e por essa razão provoca reações anormais e incoerentes. [8]

Tudo deve ser, pois, explicado do ponto-de-vista quantitativo. *O sentimento é uma reação motora dirigida por uma distribuição regular e calma de energia nervosa. A emoção é uma reação motora irregular e brusca produzida por uma irradiação maciça de energia nervosa.* Os estados emotivos não são, pois, feitos para algo determinado. Podem, porém, servir para alguma coisa: sua utilidade, aliás medíocre, é apenas o uso que dêles se pode fazer, individual e socialmente, um resultado e não um princípio. Não há nêles finalidade. Há sòmente mecanismos.

§ 2. Teoria biológica

347 O mecanismo nunca é uma explicação, por não ser uma causa real, mas um efeito *(I, 369-370, 477).* Esta observação impõe-se de nôvo aqui. Se a emoção é uma tempestade e uma inundação, e o sentimento uma distribuição regular e moderada de energia nervosa, resta saber por que a emoção é essa inundação e o sentimento essa tranqüila distribuição. Pelo mecanismo sabemos *como* as coisas se passam, mas não *por que* assim se passam. E' esta última explicação que a teoria biológica dos estados emotivos quer proporcionar-nos.

---

[8] Cf. L. LAPICQUE, "Nouvelle théorie de l'émotion", *in Journal de Psychologie,* 1911, pág. 7.

A. Explicação dos fatos

1. **Componentes dos estados afetivos.** Vimos que os estados afetivos requerem três elementos: uma representação, que coloca o sujeito ante uma situação dada e exerce função de estímulo; sensações orgânicas, e reações motoras (atração ou repulsão, prazer, dor ou pena), reações ligadas às sensações orgânicas, mas que com elas se não confundem.

Podem-se explicar os estados emotivos com êsses três elementos? Parece que não, pois não bastam para explicar a passagem da representação aos fenômenos orgânicos e às reações motoras. Não padece dúvidas que essa passagem implica a ação de um dinamismo, pois se produz em virtude de um impulso, que vai traduzir-se em movimentos de atração ou de repulsão. *Deve, pois, haver um quarto elemento em todo fenômeno afetivo, elemento dinâmico que só pode ser o instinto.* De fato, todos os testes referem-se ao funcionamento dos instintos (no sentido lato da palavra), aos quais se referem as reações motoras. Verifica-se, aliás, no mesmo sentido que, ordinàriamente, nos servimos dos mesmos têrmos para designar o sentimento e o instinto correspondente (ter mêdo, estar em cólera, ter fome): nosso estudo do instinto frisou essa união do instinto e de sua emoção específica.

348 2. **Função do instinto.** E' ùnicamente pela função do instinto que se explicará como é que um fato representativo provoca um estado afetivo e tal estado afetivo. *Um estado afetivo só existe realmente quando uma representação deflagra o complexo biológico que define um instinto dado.* Sem a atuação do instinto, o estado emotivo não teria sentido algum.

Isso é evidente sobretudo quando há desproporção entre a representação e o estado afetivo. Escorregar, sem cair, sôbre uma casca de laranja, ouvir inopinadamente uma detonação longínqua, são fatos às vêzes transtornantes sòmente pelo complexo biológico ("instinto de conservação") que põem em movimento. Assim, também, o magistrado em traje de grande gala que, numa cerimônia, desvia-se da cadeira e se senta no chão (sem nada sofrer) torna-se prêsa de imensa confusão, que não tem proporção com o gesto desastrado e inofensivo, mas explicável a um tempo pelo perigo de uma tal queda e pelo ridículo da sua situação ("instinto de excelência"). Já o garoto a quem sobrevém igual desventura, mesmo se de algum modo se machuca, não deixará de rir dela gostosamente, por não funcionar nêle o instinto de excelência.

3. **Variações dos estados afetivos.** A presença do elemento instintivo em todo estado emotivo pode também explicar as variações que sofrem nossos sentimentos no correr da vida, bem como as diferenças individuais que se notam nos estados afetivos. Tudo depende da atividade instintiva. *A evolução, natural ou acidental, das tendências (311-313) no mesmo indivíduo lhe é revelada pelo fluxo e refluxo de seus sentimentos.* Por outra parte, um mesmo estímulo (a notícia de uma sorte ganha na loteria) produz reações motoras completamente diferentes segundo os indivíduos, quer dizer segundo as tendências que lhes dominam momentâneamente o psiquismo.

B. **Função reguladora dos sentimentos**

349 Podemos doravante compreender a função dos sentimentos, que é de regular e estabilizar a vida psíquica e a atividade prática.

1. **Regulação da atividade.** A atividade humana é prodigiosamente complexa. Todo um jôgo de ações e de reações produz-se por efeito dos elementos múltiplos e diversos que constantemente vêm integrar-se na vida psíquica: percepções, imagens, idéias, lembranças, crenças, sentimentos, inclinações, prazeres e penas, etc. Neste conjunto, os estados afetivos é que desempenham o papel principal. Uma situação nunca é para nós simplesmente um dado representativo, mas uma coisa ligada às nossas tendências e inclinações. Daí as reações diversas com que a consideramos. Pareça-nos um ato fácil e agradável, executamo-lo com alegria e disposição; apresente-se como difícil, acima das nossas fôrças, contrário a nossos gostos, e para logo manifestar-se-á uma influência inibitória. *E' o sentimento que ora favorece e ora refreia e paralisa a ação,* sendo, assim, evidente que é regulador da atividade.

2. **Auto-regulação afetiva.** Esta concepção permite explicar que os sentimentos mudem tanto e tão ràpidamente. A razão disso está no processo de adaptação do indivíduo às situações constantemente novas em que se acha. Êsse processo exige perpétuos ajustamentos, e teria andamento brusco e febril se fôsse ùnicamente comandado de fora, pelas contingências da vida de relação. De fato, é de dentro que se efetua sobretudo êsse processo de regulagem, que assume a forma de uma oscilação permanente.

a) Oscilações afetivas. Êsse mecanismo de oscilação compreende-se bem quando se pensa em que *os estados afetivos*

não dependem sòmente, nem mesmo principalmente, dos fatos externos, mas também das disposições internas. Todo estado afetivo implica, ao menos por contraste, vários dos fatôres que comandam o estado seguinte, que se apresenta como uma reação relativamente ao precedente. Daí o fato de tôda alegria comportar um elemento de dor e inversamente, e de se realizar um equilíbrio relativo da vida afetiva, que não é o resultado da permanência de um sentimento determinado, mas de um jôgo constante de ação e de reação. Os sentimentos de fadiga, de tédio, de inquietude, alegria, fôrça, segurança e êxito, longe de se fixarem, alternam-se segundo um ritmo tranqüilo e, por essa alternância, regularizam o curso da vida psíquica. Se um dêles se instala e dura com exclusão dos outros, aparece uma enfermidade (melancolia, exaltação mórbida, mania, obsessão, etc.). No homem normal, sem dúvida, um sentimento fundamental pode durar e dura habitualmente, dando o tom ao conjunto da vida afetiva; mas acha-se submetido a contínuas variações de matiz e de intensidade.

Bem entendido, êsse processo de oscilação nada tem de comum com a instabilidade da vida afetiva, em que um estado afetivo nunca chega a rematar-se e a influir na conduta antes de ser substituído por outro sentido contrário. Há aí um caso de desagregação psíquica de natureza claramente patológica (P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, t. II, págs. 616 e segs.).

b) *Equilíbrio afetivo.* Daí se segue que os sentimentos não só têm um papel regulador da vida psíquica, mas são essencialmente *auto-reguladores,* regulando cada sentimento o jôgo dos outros sentimentos. A reação emotiva é seguida de uma espécie de oscilação que provoca, conforme o caso, a aceleração ou a freagem, e que assim contribui para fixar a ação numa espécie de média favorável. [9]

Pode êsse estado médio de equilíbrio ser mantido? Êle reclama *certo grau de bem-estar físico,* em que a ação das glândulas de secreção interna intervém amplamente. Reclama sobretudo um *método de vida afetiva* que tempere, ordene e dirija as manifestações do instinto. Mas por aí tocamos no domínio da moral.

---

[9] Cf. A. GEMELLI, *Contributi del Laboratorio di Psicologia,* V, páginas 160 e segs. P. JANET, *loc. cit.,* II, pág. 643: "Há nos sentimentos normais uma complexidade variável, que se opõe à simplicidade forte e duradoura dos estados patológicos Sem exagerar o paradoxo, tem-se vontade de dizer que, para observar verdadeiramente inquietudes, fadigas, tristezas ou alegrias, é preciso ir observar doentes; o homem normal só nos apresenta esboços de sentimentos. Tão verdadeiro é isto, que os filósofos foram levados a falar do sentimento de indiferença da vida normal".

C. A emoção

350 1. **Problema da emoção.** Se as observações que precedem se aplicam bem aos sentimentos, podemos perguntar-nos como convêm às emoções fortes, que absolutamente não parece servirem para regularizar a ação. Ao contrário, parece se produzirem quando falta ou é impossível a adaptação: o mêdo e a cólera significam sobretudo a impossibilidade atual de se adaptar a uma situação externa. *Desordem mental, deficiência motora, a emoção parece ser o contrário de um fenômeno regulador.* Há aí um problema que convém examinar.

Para êle têm sido propostas numerosas soluções, que poderemos reduzir a dois tipos opostos, a saber: de um lado, as soluções consistentes em mostrar que, por alguns de seus aspectos, a emoção conserva, sob sua desordem *aparente*, uma finalidade própria; e, de outro lado, as soluções que consideram a emoção como uma desordem *real* e como a ruptura de uma ordem normal.

2. **Teoria instintivista.** Sob êste nome podem-se agrupar as teorias que, de maneira mais ou menos estreita, se inspiram nas teorias de DARWIN (*L'expression des émotions*, trad. francesa, Paris, Reinwald, 1877).

a) *Exposição.* A tese instintivista faz praça de duas ordens de observações, destinadas umas a estabelecer a relação da emoção com o instinto, e outras a mostrar como a emoção cumpre uma função útil.

Do primeiro ponto-de-vista, nota-se que, se os fatos afetivos só podem explicar-se adequadamente com referência aos instintos e às inclinações que manifestam, há entretanto que fazer uma distinção considerável entre os sentimentos e as emoções. Estas são *reações instintivas elementares,* ao passo que os sentimentos são reações complexas, ligadas também aos instintos, mas por intermédio das inclinações e dos hábitos adquiridos, e mais ou menos sujeitas às regulações superiores da inteligência e da vontade. *Explicar-se-ia assim, por suas raízes biológicas, o caráter explosivo e desordenado das reações emotivas.*

Do segundo ponto-de-vista, há que notar, dizem, que, se a emoção é pobremente adaptada, não deixa de ter, subjetiva e objetivamente, uma função útil. Há, com efeito, uma *adaptação subjetiva,* que a emoção contribui para realizar, enquanto, muitas vêzes, de alguma sorte serve de *válvula de segurança* para uma energia nervosa que, acumulada nos centros cerebrais, aí criaria um estado de tensão perigoso. Uma dor violenta, que se traduz em gestos, em gritos e em lágrimas,

que parecem inúteis, na realidade é ao mesmo tempo uma energia nervosa que se esgota por sua difusão orgânica e uma tristeza que se acalma por suas próprias manifestações. Com muita razão se diz que "as lágrimas aliviam".

Ademais, as emoções, por sua forma e intensidade, podem servir para nos informar sôbre o estado de nossa vida instintiva. Muitas vêzes, são uma revelação para aquêles que as experimentam, e suscetíveis, a êste título, de impor o recurso a uma terapêutica, física ou moral, destinada a retificar ou ordenar o jôgo da vida psicológica.

Ademais, mesmo do *ponto-de-vista objetivo*, convém não exagerar a inadaptação das reações emocionais. Não raro a emoção começa por um choque, com reações desordenadas. Mas *a tendência a se readaptar manifesta-se pouco a pouco*, e restabelece um comportamento mais edequado à situação. Aliás, já desde o início, *a multiplicação dos movimentos pela agitação difusa substitui a qualidade pela quantidade e proporciona à reação útil uma oportunidade de se produzir.*

Assim, conclui-se,[10] *a emoção é também uma regulação.* Como o sentimento, ela é uma reação reguladora da ação, porém primitiva e brutal, em virtude de sua ligação imediata com o instinto. É o que explica sua freqüência nos sêres instintivos, animais, crianças, anormais, não-civilizados; e, ao contrário, sua raridade e seu aspecto incompleto no adulto normal, que os hábitos adquiridos e mormente a influência das regulações superiores dispensam do processo primitivo da explosão emocional.

b) Discussão. A tese instintivista explica bem *a intensidade* das reações emotivas. Mas não explica a *desordem* emocional. A intensidade, com efeito, não é fonte necessária de desordem psíquica: há sentimentos e paixões poderosos e perfeitamente ordenados e adaptados *(339)*. A questão é, pois, de um lado, saber por que as reações emotivas são tão pobremente adaptadas e tão desordenadas; e, de outro, determinar se a adaptação que se realiza no seio do processo emotivo é mesmo obra da própria emoção, e não, ao contrário, uma conduta oposta à emoção e com ela incompatível.

Esta última opinião parece ser a mais plausível. Porquanto, *se a conduta útil e adaptada só se restabelece à medida que a emoção se acalma, isto parece implicar que a adaptação não pode coexistir com a desordem emocional.* Sem dúvida, sempre se pode observar, na própria emoção, a existência de certa regulação instintiva: mas, no caso, esta assemelha-se bastante ao destroço que sobrenada após o naufrágio. Quanto a considerar a emoção como uma "válvula de segurança", isto equivale a só lhe atribuir uma finalidade puramente acidental, e que longe está de se verificar em todos os

---

[10] CH. BLONDEL, *Revue de Métaphysique et de Morale*, outubro de 1933, pág. 528.

casos, pois *freqüentemente* sucede que *a emoção não provoque a agitação difusa que se lhe atribui*, e que, muito pelo contrário, tenha efeitos "estupefacientes" e, como ela, aumente perigosamente a tensão nervosa, em vez de atenuá-la. E' certo que "as lágrimas aliviam", mas isto, sem dúvida, é justamente pelo fato de assinalarem a vitória de um processo de adaptação sôbre a própria emoção, que antes estanca, quando é forte, a própria fonte das lágrimas.

Diz-se que, ao multiplicar os gestos de reação, a emoção dá à reação útil uma oportunidade de se produzir. Mas nem sempre isso é exato, e em todo caso não deixa senão um caráter puramente fortuito à conduta útil. Pode-se, porém, ir ainda mais longe e contestar todo valor de adaptação às emoções pròpriamente ditas. Sôbre isto, LARGUIER DES BANCELS (*Nouveau Traité de Psychologie* de DUMAS, t. II, pág. 536) com justa razão faz observar que as reações do mêdo e da cólera (que são emoções-tipos) são tão mal adaptadas, que o mêdo, longe de favorecer a fuga, impede-a ou desvaira-a, inibindo-lhe o exercício do «instinto de fuga»; e que a cólera favorece tão pouco a defesa ou o ataque, que suprime o domínio de si, que é a primeira condição de uma luta eficaz. Nessas condições, como poderíamos identificar emoção e instinto? *As condutas instintivas são ordenadas e calmas, ao passo que as condutas emotivas são incoerentes e, as mais das vêzes, nocivas.* Por fim de contas, a emoção seria, pois, mais pròpriamente «a forma malograda do instinto».

351 3. A emoção, afecção desorganizadora.

a) A emoção-desordem. Está-se vendo com que dificuldades topa a tese instintivista, e como é difícil descobrir na emoção outra coisa senão um afeto desorganizador. E' o ponto-de-vista defendido por M. PRADINES (*Psychologie générale*, I, págs. 682 e segs.), para quem a emoção é essencialmente *a consciência de uma desordem que compromete gravemente as perspectivas de conduta correta e oportuna.* A êste título, a emoção, desordem da representação, opõe-se a fundo ao sentimento, que é um afeto regulador. Ela é a ruptura brutal de uma ordem dada ou prestes a se constituir, e não faz senão traduzir, psicològicamente, a consciência do transtôrno que afeta irresistìvelmente o sujeito.

b) As causas da desordem emocional. Resta explicar a própria desordem orgânica. Porquanto absolutamente não se trata de voltar às teses intelectualistas. A desordem é um fato real, de natureza psicofisiológica, e, como tal, deve ter uma causa. Ora, esta só pode consistir na aparência que o acontecimento emocionante reveste, de estar não só iminente, senão também em ato mesmo de se realizar. *Esta "apresentação" brutal do acontecimento tem por efeito substituir pelo reflexo a reflexão, pelo automatismo a memória, e pelo im-*

pulso a vida do espírito, e, com isso, determinar essa desordem geral que, na consciência que dela toma o sujeito, se chama emoção.

c) Transtôrno da representação. Por aí se apreende o papel que desempenha a representação, cuja desordem é provocada por aquilo que aparece como um perigo ou uma alegria que se está realizando. Todavia, há que explicar esta própria aparência. Podem-se descobrir para ela três espécies de razões. Primeiro as *circunstâncias,* que muitas vêzes têm uma importância capital (o caçador surpreendido num bosque por uma fera; o anúncio do número sorteado com o grande prêmio da loteria, e que se acha em nosso poder). Vem em seguida a *superavaliação dos fins afetivos,* a qual funciona cada vez que a vida está em jôgo. Há, finalmente, e sobretudo, a *imaginação,* capaz de produzir essa espécie de delírio pelo qual o homem chega a considerar como próximos, e mesmo imediatos, os acontecimentos que o interessam gravemente (por exemplo, o momento da morte).[11]

Tais são as causas que, agindo, por mais ràpidamente que seja, sôbre a representação, provocam o transtôrno psico-orgânico a que se chama emoção, e que é pròpriamente a consciência da inadaptação total em que se encontra o sujeito face ao acontecimento que o surpreende. A emoção poderia, pois, caracterizar-se brevemente como "a agitação de um espírito excedido por seu corpo" (PRADINES, *loc. cit.*, pág. 133).

ART. IV. *A LINGUAGEM EMOCIONAL*

352 Mais acima estudamos as reações emocionais. Temos agora que considerá-las sòmente como sinais ou linguagem.

1. **Origem das reações emocionais sistematizadas.** Temse perguntado como explicar as reações emocionais sistematizadas, isto é, que servem de sinais ou linguagem próprios das diferentes espécies de emoções e de sentimentos. Será natural ou convencional essa linguagem?

DARWIN recorreu à *explicação evolucionista.* A linguagem emocional seria a sobrevivência de gestos outrora úteis, mas já agora desprovidos de valor: os gestos da cólera, por exemplo (cerrar os punhos, gritar, gesticular, ameaçar, etc.) não passariam de sobrevivências da atitude do homem que se lança sôbre seu inimigo ou da fera que se precipita sôbre sua

---

[11] Inversamente, é possível que o sangue-frio prodigioso de certos indivíduos perante a morte se deva sòmente a uma imaginação pobre.

prêsa.[12] Esta explicação é insuficiente. Primeiro, nada é menos certo do que a inutilidade de nossas reações emocionais. Sem falar de seu valor social, que é evidente, são o resultado, como se viu *(347)*, da atividade dos instintos, que elas exprimem e traduzem. *Não são, pois, hábitos adquiridos, mas sim formas naturais e inatas da vida afetiva.* E' o que explica sua constância específica.

2. **Função da analogia.** Pode-se, aliás, admitir em parte a influência, na linguagem emocional, da analogia e da imitação. WUNDT insistiu neste ponto, exagerando grandemente a influência dêsses dois fatôres. Êle observa que emoções de natureza tão diferente como a náusea e o desprêzo exprimem-se mediante reações do mesmo gênero. A maioria dos sentimentos vão, assim, tomar a sua expressão de emoções físicas análogas. Êstes fatos são certos, e deve-se reconhecer que *a analogia entre as duas ordens pode levar a adotar empréstimo, para traduzir um sentimento, das formas da linguagem emocional.* De fato, a linguagem falada não cessa de operar essa transferência: o têrmo desgôsto, que é de origem sensorial, aplica-se correntemente a comportamentos morais. Assim, também, de um projeto se diz que é atraente, e, de uma idéia, que é estupenda, etc. Todavia, *seria falso daí deduzir que os sentimentos morais foram buscar sua expressão nos reflexos emocionais.* Sabemos, com efeito, que todos os sentimentos comportam certamente alguma organicidade, reações fisiológicas e cenestésicas *(336-337)* que, como tais, implicam atitudes e mímicas expressivas mais ou menos assinaladas. A analogia de ambas as ordens é fundada na identidade fundamental das emoções e dos sentimentos *(339)*.

3. **Influência da imitação.** Quanto à imitação, tem ela papel sem dúvida importante, mas só no *emprêgo de certas formas de expressão acidentais.* De feito, é certo que as reações afetivas, máxime na ordem dos sentimentos, variam em alguma medida de um indivíduo para outro, de um povo e de uma raça para outra. Certos gestos, pela imitação, tornam-se habituais a uma família ou a um meio determinado. Não cessamos, até nesse domínio, de nos imitarmos uns aos outros, e as particularidades de nossas reações emocionais, perfeita-

---

12 SPENCER abunda neste sentido. Para êle, os fenômenos viscerais da angústia não são senão um eco da maneira como nossos antepassados tinham de respirar quando, no combate, "sua bôca estava cheia de uma parte do corpo de um inimigo de que se haviam apoderado". MANTEGAZZA afirma que o tremor do mêdo tinha por fim reaquecer o sangue.

mente inteligíveis a nossos vizinhos e familiares ou a nossos concidadãos, podem às vêzes suscitar a admiração ou a incompreensão dos estranhos. *Até certo ponto,* pode-se pois admitir, ao mesmo tempo, que *há uma moda da emoção e uma transformação contínua,* por simplificação ou complicação, *dos sinais emocionais.* [13]

354 4. **Interpretação dos sinais emocionais.** Como se compreende a linguagem emocional? Os Escoceses (D. STEWART) falam de um *instinto,* que seria infalível. Não se pode, entretanto, ver aí uma explicação, porquanto, se instinto há, o problema é de saber como funciona.

Às vêzes tem-se feito apêlo a uma *inferência implícita fundada na analogia,* dizendo que, se a criança, por exemplo, compreende o sentido das lágrimas, é porque as chorou quando sofreu. A criança que nunca houvesse chorado nem sofrido seria incapaz de dar um significado às lágrimas. Por conseqüência, compreender a linguagem emocional seria sempre o resultado ou de uma experiência atual da emoção, ou de uma experiência precedente guardada na memória. Mas isso tem suas dificuldades. Esta opinião, com efeito, dificilmente vale para o mundo animal: *nenhuma inferência é concebível nos animais,* que, além disso, apreendem de chofre o significado das reações emocionais de seus congêneres. Por outra parte, será necessário haver chorado para apreender o sentido das lágrimas, ou haver rido para compreender o sentido da mímica do riso? O *contágio emocional,* que é espontâneo, normalmente basta para ligar o sinal emocional com seu significado, isto é, para criar o complexo sinal-coisa-significada. Em suma, em razão mesmo da correspondência existente entre a vida interior e a exterior, *não há necessidade nem de inferência nem de interpretação para compreender os estados afetivos pelos sinais emocionais*: êles são apreendidos na própria mímica, que lhes é o aspecto visível.

Resta, entretanto, uma *margem de interpretação,* desde que se ultrapassam as emoções elementares. Todo mundo compreende a mímica da dor, mas não necessàriamente certas mímicas características de dores especiais. Aqui, para compreender é preciso haver experimentado ou, pelo menos, como no caso do médico, haver aprendido a discernir o sentido preciso dos sinais. Enfim, sendo específicas as emoções, *a lin-*

---

[13] Sabe-se que os cegos têm normalmente um rosto pouco expressivo e quase não fazem gestos, em virtude de não poderem observar as mímicas dos que vêem claro.

guagem emocional só se compreende bem no interior da espécie. Os cães, os macacos entendem-se entre si, como entre si se entendem os homens. Se o cão ou o macaco podem, até certo ponto, compreender a linguagem emocional do homem, e o homem a linguagem emocional do cão e do macaco, é em razão de seu parentesco genérico ou, se se quiser, de seus instintos comuns. Em compensação, se se trata de animais muito distanciados de nós, como os insetos, suas reações emocionais são-nos muito menos inteligíveis.

ART. V. *AS PAIXÕES*

§ 1. DEFINIÇÕES

355 1. **Os dois sentidos do têrmo paixão.** A palavra paixão é tomada em dois sentidos assaz diferentes. Na Escolástica, bem como em DESCARTES, MALEBRANCHE e BOSSUET, "paixão" significa em geral um *movimento do apetite sensitivo*, um sentimento ou uma emoção qualquer, isto é, segundo a etimologia da palavra, o fato *de ser afetado* (ou de *padecer*) por um objeto, e de reagir por um movimento.[14] Os moralistas entendem pela palavra "paixão" uma *inclinação tornada predominante e que rompe o equilíbrio da vida psicológica.* E' também neste sentido que os psicólogos modernos entendem a paixão, e é o ponto-de-vista em que aqui nos colocamos.

2. **Definição.** A paixão só pode definir-se corretamente por comparação com a inclinação. *A paixão é uma inclinação predominante e fixada num hábito.* Está, pois, ligada a uma inclinação, mas absolutamente não se confunde com esta. Efetivamente, a inclinação, por sua relação mais imediata com o instinto que ela determina e manifesta, tem algo de inato que não pertence à paixão. Esta é *adquirida,* enquanto adita à inclinação de que procede uma intensidade e uma veemência que são mais ou menos obra sua. Doutra parte, a inclinação é, senão permanente, ao menos relativamente estável e durável, ao passo que *a paixão pode ter o caráter de uma crise.* Enfim, as inclinações equilibram-se mùtuamente,

[14] Cf. SANTO TOMAS: "Passio est motus appetitus sensitivi". DESCARTES, *Traité des Passions*, I, XXVII: "Parece-me que geralmente se podem definir (as paixões) como percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas e conservadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos". MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, V, c. I: "Chamo aqui paixões a tôdas as emoções que a alma sente naturalmente por ocasião dos movimentos extraordinários dos espíritos animais no sangue".

ao passo que *a paixão é exclusiva* e emprega em seu proveito tôdas as energias da alma.

3. **Classificação das paixões.** Sendo as paixões inclinações levadas a um alto grau de intensidade e de potência, sua enumeração estará ligada à dos instintos e das inclinações. Haverá, pois, que distinguir o grupo das *paixões inferiores ou sensíveis* e o das *paixões superiores ou racionais.* As primeiras são enxertadas nos instintos elementares *(293-296).* São as *paixões do beber e do comer* (gula e embriaguez), — as *paixões sexuais,* — as *paixões da excelência,* ligadas ao instinto social. Essas três paixões fundamentais podem por sua vez assumir formas ou aspectos mui diversos. Assim é que a *avareza,* que é o mêdo de ter falta do necessário, liga-se claramente ao instinto alimentar. O mesmo sucede com o *alcoolismo.* A *ambição* (que pode atingir um grau de exaltação frenético) é uma forma evidente do instinto social. A *paixão do jôgo* é um aspecto da avareza e da cupidez. O *ciúme* é um estado passional dependente de um ou de outro dos instintos elementares.

O segundo grupo, ligado às inclinações racionais *(304-308)* é o das *paixões superiores,* aplicadas à *procura da verdade,* à *produção do belo,* ao *progresso do bem e da justiça,* que são expressões diversas de uma razão a se exercer no sentido de suas finalidades essenciais.

Êsses reparos deveriam inclinar a dar nomes diferentes a coisas tão diferentes como as paixões sensíveis e as racionais. De feito, *êsses grupos são especìficamente distintos,* e as paixões que respectivamente os compõem não podem ser caracterizadas da mesma maneira. Não sòmente suas causas são diferentes, senão que seus efeitos podem ser, e normalmente o são, diametralmente opostos. Se, como a palavra indica, a *paixão* é um estado em que somos *passivos,* dominados, arrastados e submergidos, o têrmo paixão convirá mal para designar os ardores generosos e potentes que o espírito desenvolve a serviço da ciência, da arte, da caridade ou da religião, e que são eminentemente *o sinal e o efeito de um dinamismo racional e voluntário.* Sem dúvida, o sábio, o artista, o místico parecem de ordinário submetidos, exteriormente, ao automatismo tirânico de uma idéia. Mas isso, no que tange ao fundamental, não passa de pura ilusão, porque nêles o imperialismo da idéia é obra de uma vontade que com perseverante energia tende para o fim colimado. A paixão sensível, ao contrário, significa pròpriamente *a vitória do automatismo afetivo sôbre a razão e a vontade.*

Para fazer entrar num mesmo grupo essas duas categorias de sentimentos apaixonados, mister se faz reduzi-los à exaltação de uma inclinação tornada predominante, e é bem isso que parece haver levado a linguagem, isto é, o senso comum, a lhes dar o mesmo nome. Mas essa unificação verbal tem o grave inconveniente de deixar de lado o essencial, e de dissimular as profundas diferenças que distinguem e opõem as paixões sensíveis e as paixões racionais.

§ 2. CAUSAS DAS PAIXÕES

356 As causas das paixões podem consistir quer no temperamento e nas disposições hereditárias, quer no comportamento intelectual e voluntário.

1. **O temperamento.** A paixão, como dissemos, é uma inclinação levada a um alto grau de intensidade. Ora, as inclinações são fundadas imediatamente nos instintos, isto é, na natureza. Daí se segue que *as paixões resultam, por um lado, do temperamento* ou das disposições hereditárias físicas e morais. As inclinações, sem dúvida, equilibram-se mùtuamente, mas não de maneira absolutamente perfeita: na realidade, são desigualmente desenvolvidas, consoante a hereditariedade e o temperamento físico. E' o que se nota claramente nas crianças, que às vêzes manifestam inclinações e gostos tão precoces. Daí se segue que, quando damos mais oportunidade às inclinações predominantes, estamos no caminho das paixões, e pode-se dizer que estas existem em germe em nosso temperamento físico e moral.

Êsse germe pode crescer sob a *influência das circunstâncias exteriores,* tais como a educação, os exemplos, as freqüentações. A paixão ora se desenvolve lentamente, por *cristalização progressiva,* ora explode *como o raio* e transforma de chofre tôda a orientação da vida.

Tôdas estas observações valem a respeito das paixões superiores como das sensíveis. Os heróis da ciência, da arte e da santidade trouxeram, ao nascerem, disposições mais ou menos assinaladas, exatamente como outros são, de nascença, inclinados ao vício, à avareza ou ao alcoolismo. *Estas disposições, normalmente ao menos, não criam nenhuma fatalidade:* apenas orientam as energias da alma num sentido em que poderão desenvolver-se livremente. As influências hereditárias não dispensam do esfôrço nem (salvo os casos patológicos) suprimem completamente a atuação da liberdade moral.

357 2. **Razão e vontade.** As causas pròpriamente psicológicas é que desempenham, em suma, o papel mais importante na gênese das paixões. A razão e a vontade, às quais compete ordenar e governar o funcionamento das inclinações, demitem-se de sua função de direção e de contrôle, e já não servem senão para dar à paixão, — não raro, aliás, com engenhosidade extrema, — os meios de se satisfazerem. Em vez de se aplicar a inibir a paixão nascente, a desviar de seu objeto o curso da imaginação, a fim de se opor a seu natural determinismo, *a vontade deixa-se pouco a pouco suplantar pelo desejo e por suas impetuosas exigências, e a razão torna-se serva da imaginação passional.* Por mais prodigiosamente en-

genhosos que sejam o avarento e o devasso em proveito de suas paixões, estas nem por isto assinalam menos a anulação simultânea da razão e da vontade. Outra coisa não querem dizer os moralistas, que fazem da vontade a causa principal da paixão, porquanto, se o delírio passional significa a ruína da vontade livre, normalmente essa ruína é obra sua ou, ao menos, exigiu sua tácita cumplicidade.

As *paixões superiores*, ao contrário, caracterizam-se por uma *exaltação da razão e da vontade*. A vontade deve, não raro, intervir de maneira extremamente enérgica e perseverante para afastar os divertimentos, a dispersão dos esforços, e dominar as inclinações que atuam em sentido contrário. Com as mais belas disposições do mundo, muitos homens fracassam na mediocridade. Outros, menos dotados, ardem de paixões ardentes pela beleza, pela caridade, pela justiça ou pela ciência, e produzem obras magníficas. Os primeiros carecem sobretudo de vontade, de método ou de perseverança. Os outros, às vêzes, têm de, com extraordinária energia, sacrificar sua tranqüilidade, sua fortuna, sua saúde e sua vida à realização do seu ideal.

§ 3. Efeitos das paixões

358 Êstes efeitos interessam a inteligência e a vontade.

1. **Efeitos sôbre a inteligência**. Pode-se resumi-los no que chamaremos o "círculo passional" e a "lógica passional".

a) *Círculo passional*. A paixão tem por efeito concentrar as atividades da alma sôbre o objeto da paixão, e ao mesmo tempo suspender tôda forma de atividade que não seja estritamente requerida pelos fins passionais. Produz-se, assim, uma espécie de *unificação da alma*. Êste efeito é um dos mais fáceis de verificar e dos mais explorados na literatura e no teatro. Harpagon e Grandet verdadeiramente só pensam em seu ouro. Fedra é Vênus "apegada tôda à sua prêsa". Otelo não vê, não ouve e não compreende senão o que serve a seu ciúme. No nível inferior, há todos os maníacos que parece só viverem para o que lhes afaga a mania. *A paixão, nesses diversos casos, unifica a alma, mas empobrecendo-a*, porque a esvazia de tudo o que transcende a ordem sensível, e, nesta própria ordem, de tudo o que não é objeto da paixão. *O apaixonado gira no círculo estreito das imagens que o obsidiam*, e já não conhece mais qualquer outra coisa, nem razão, nem verdade, nem justiça. Por isto pôde-se justamente comparar a paixão a um *delírio*.

Nas *paixões superiores*, muitas vêzes tem-se a impressão de se achar ante uma espécie de monoideísmo. Não faleis de política ou de ciência a êsse músico! êle vos responderá harmonia e contra-

ponto. Quanto a êsse homem apaixonado de matemáticas, como haveria êle de não vos tomar como um teorema? As lendárias distrações dos sábios, o pouco senso prático dos artistas, são efeito dessa concentração do psiquismo, que às vêzes lhes dá algo de estranho e de cômico. Há, pois, em certo sentido, empobrecimento. Todavia, *êsse empobrecimento, em realidade, é um enriquecimento, porque é em benefício das funções superiores* e de uma atividade intelectual mais intensa. No plano das próprias atividades naturais, é também certo que «quem perde sua vida a ganha».

b) *A lógica passional.* Muitas vêzes atribui-se à paixão o efeito de produzir uma *ativação da inteligência.* A paixão, diz-se, unificando a alma, permite à inteligência consagrar-se tôda inteira e exclusivamente aos fins que persegue. *O apaixonado realiza, com freqüência, prodígios de engenhosidade*, pelo fato de concentrar sua atenção sôbre o mesmo ponto, com uma perseverança que não recua ante obstáculo algum nem conhece outro interêsse senão o da paixão.

Estas idéias traduzem fatos certos. Mas, para lhes dar seu verdadeiro sentido, cumpre notar que, nas paixões sensíveis, *a inteligência, realmente superativada, escapa ao contrôle da razão.* Foi isso mesmo que RIBOT quis dizer ao falar de uma *lógica* dos sentimentos ou lógica passional, quer dizer, de uma maneira de inventar ou de dispor os argumentos e conduzir os raciocínios que visa a obter, não as conclusões exigidas pelas premissas, mas sim os resultados ditados pela paixão, sem nenhuma preocupação de coerência ou de verdade. O apaixonado é geralmente um raciocinador desvairado, mas só raciocina para justificar de antemão ou posteriormente sua paixão; e, como que por milagre, todos os argumentos redundam nessa justificação. Mas também se vê que, nesse caso, *o têrmo lógica só pode servir para designar a submissão passiva a um simples determinsimo psicológico*, onde os "ora" e os "logo" que intervêm com abundância não servem senão para dissimular a desorientação da razão e do bom-senso.

Nada de semelhante nas *paixões superiores*, onde *a inteligência, sobreativada também pela própria intensidade do sentimento, só se exerce nos limites de uma razão exigente.* É impossível que se choquem com as leis morais ou com as exigências da verdade e da justiça, das quais são tributárias e às quais, direta ou indiretamente, trabalham por servir. Por um efeito contrário ao das paixões sensíveis, conferem ao homem que as possui uma espécie de nobreza. Cumpre mesmo dizer, com PASCAL, que *por elas é que o homem se torna grande.*

359 2. **Efeitos sôbre a vontade.** Indiretamente já assinalamos os efeitos das paixões sôbre a vontade, ao estudarmos o papel desta faculdade na gênese das paixões. Para precisar

êste ponto, conviria recorrer à distinção que fazem os moralistas entre paixão antecedente e paixão conseqüente. Aqui significaria que, *se a vontade, antes que esteja formada a paixão, trabalha sempre de alguma maneira para favorecê-la e alimentá-la, depois já não tem senão uma função aparente e decorativa.* De feito, doravante ela está passivamente submetida à violência impetuosa do desejo, que (com uma consciência de má-fé) os apaixonados muitas vêzes designam como uma vontade superior à sua. As paixões, portanto, só chegam a dominar a alma pela abdicação da vontade.

Ao contrário, nas *paixões superiores*, as energias da alma é que se acham exaltadas, primeiro porque a paixão não pode desenvolver-se e afirmar-se sem esfôrço e mesmo sem heroísmo, e, depois, porque não pode manter-se nem sustentar-se senão mediante uma tensão extrema da vontade. *As grandes paixões reclamam o dom total do homem.*

360 3. **Problema da finalidade das paixões.** Os psicólogos perguntam-se para que servem as paixões, e às vêzes respondem que têm por função biológica geral reforçar os instintos e as inclinações. Mas esta resposta é demasiado vaga, e encerra muitas dificuldades. Porque *se trata de saber é se a exaltação mórbida de uma inclinação, se o transtôrno e as perversões que as paixões introduzem no funcionamento dos instintos, respondem de alguma maneira ao voto da natureza.* Os animais, que não têm paixões, possuem instintos mais bem regulados.

De fato, só se poderá resolver o problema da função das paixões na vida humana distinguindo de nôvo entre paixões sensíveis ou inferiores e paixões racionais ou superiores. É, mesmo, aqui que se revela de modo o mais nítido a diferença essencial que tivemos de fazer entre elas, porque, se as paixões racionais têm uma finalidade certa, as paixões sensíveis só podem ser caracterizadas pela desordem que produzem na vida humana.

a) *Desordem passional.* Se é verdade que as paixões sensíveis são *desregramentos da afetividade,* não em virtude de sua intensidade, mas *porque escapam ao contrôle da razão,* já não se vê que sentido pode conservar o problema da finalidade delas. Uma desordem não tem fim nem sentido, e é por isso mesmo que é uma desordem. Sem dúvida, diz-se às vêzes que as paixões sensíveis têm uma função biológica, na medida em que a razão as tempere, harmonize e governe. *Tratar-se-ia, porém, de saber se as paixões assim temperadas e dirigidas pela razão ainda são paixões!* Certamente, mais exato é con-

siderar as paixões como *estados de delírio e de vertigem*, que nada permite reduzir à lei da ordem biológica e psicológica, e, por isso mesmo, tê-las por nefastas, pelo desequilíbrio profundo que provocam e pela decadência que acarretam.

b) Valor das paixões racionais. A finalidade das paixões racionais não pode ser diferente da da própria razão, cuja função é promover, sob as formas múltiplas que reveste, a grandeza própria do homem. *As paixões superiores são, pois, boas e fecundas por si mesmas, pois exaltam o que de melhor há em nós*, e manifestam a ambição fundamental que está no coração do homem, e que o define, de incessantemente superar-se. De fato, como bem o mostrou BERGSON, todos os progressos da humanidade são obra dos grandes apaixonados.

LIVRO II

A VIDA INTELECTUAL

A VIDA INTELECTUAL

361 Não passamos da vida sensível à vida intelectual por simples continuidade. Se o estudo do instinto nos levou a admitir a realidade de uma inteligência animal, vimos, ao mesmo tempo, que essa inteligência (estimativa), mesmo nos animais superiores, está tôda compreendida nos limites do instinto e, por conseguinte, desprovida dêsse caráter de universalidade que define a razão humana tão claramente, que mesmo as operações que o homem possui em comum com os animais: percepção, imaginação, memória, emoções e instintos, acham-se profundamente modificadas pelo clima racional em que se realizam. Os sentidos do homem já estão totalmente penetrados de razão, e o pensamento exprime-se não só na linguagem, tão prodigiosamente variada em comparação com os gritos dos animais, mas até no corpo humano, que é um pensamento vivo.

É esta razão, precisamente, que vamos agora estudar, assim em suas atividades cognitivas como nos movimentos que inspira e governa.

PRIMEIRA PARTE

O CONHECIMENTO INTELECTUAL

O pensamento transcende o conhecimento intelectual, mas é pelas operações do pensamento, conceito e idéia, juízo e crença, razão e princípios diretores, que se caracteriza o mais claramente a atividade cognoscitiva do espírito. Portanto, em tôrno destas noções temos de ordenar nosso estudo sôbre a função intelectual de conhecer, e sua condição mais geral, que é a atenção.

CAPÍTULO I

A ATENÇÃO

SUMÁRIO[1]

Art. I. DEFINIÇÃO E DIVISÃO. *Espécies da atenção.* Atenção sensorial e intelectual. Formas da atenção. Atenção espontânea e atenção voluntária. *Fontes da atenção.* Lei do interêsse. Fatôres do interêsse. Teoria sensualista da atenção.

Art. II. NATUREZA DA ATENÇÃO. *Psicologia da atenção.* Caracteres da atenção. Problema da atenção múltipla. Duração da atenção. Medida da atenção. *Fisiologia da atenção.* Condições orgânicas. Teoria periférica da atenção.

ART. I. *DEFINIÇÃO E DIVISÃO*

362 O fenômeno da atenção é fácil de discernir pelas atitudes que implica, interior e exteriormente. Em geral, define uma *orientação determinada do conhecimento, sensível ou intelectual, que, por meios diversos, se aplica a um objeto isolado dos demais em razão do interêsse que apresenta.* Êsse fenômeno psíquico traduz-se ao de fora por uma mímica específica e mediante reações viscerais e vasomotoras.

§ 1. ESPÉCIES DE ATENÇÃO

Podem-se distinguir diferentes espécies de atenção, quer do ponto-de-vista das funções (sentido ou inteligência) que ela utiliza, quer do ponto-de-vista das formas diversas que pode adotar, quer, enfim, do ponto-de-vista das causas que a geram.

---

[1] Cf. RIBOT, *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889. P. JANET, *Névrose et idées fixes*, Paris, 1898. MEUNIER, *Pathologie de l'attention*, Paris, 1908. A. GEMELLI, "Richerche sull-attenzione", *in Archivio ital. di Psicologia*, I, págs. 1-2, 1920. J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de psychologie expérimentale*, págs. 240 e segs. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychologie*, págs. 204-210, 386-400, 358 e segs. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV, págs. 3 e segs. (PIÉRON). BAL, *L'attention et ses maladies*, Paris, 1952.

A. Atenção sensorial e intelectual

1. **Os dois tipos de atenção.** O gato que espreita um ratinho, a criança que segue o movimento das nuvens no céu, o homem que procura um objeto perdido, desenvolvem uma *atenção sensorial,* enquanto sua atenção é dirigida para um objeto sensível e se exerce por meio dos sentidos. O estudante que busca a solução de um problema ou estuda o plano de uma tragédia; o músico que ordena os temas de uma composição, o homem que admira um quadro de mestre, desenvolvem uma *atenção intelectual,* por incidir essa atenção sôbre objetos inteligíveis.

Logo se vê, entretanto, que, *se a distinção é clara em princípio, torna-se difícil na prática desde que ocorram juntas as duas atenções.* Admirar um quadro supõe, a um tempo, uma atividade sensorial e uma atividade intelectual. Escutar uma conferência não é simplesmente um ato do espírito; é também uma atividade sensorial. Há casos em que é difícil distinguir que tipo de atenção predomina. Seja lá como fôr, é certo que o animal só pode exercer uma atenção puramente sensorial, e que a atenção especìficamente intelectual, isto é, para objetos que estão fora do espaço e do tempo, é própria do homem.

2. **Divisão dos dois tipos de atenção.** A atenção sensorial, que é muito estudada nos laboratórios, pode ser de cada um dos sentidos externos: tátil (cegos), visual (pintores), auditiva (músicos), olfativa (animais), etc.

A atenção intelectual assume igualmente formas mui diversas, definidas pelos têrmos *reflexão, meditação, contemplação, exame, deliberação,* etc. Sob êstes diferentes aspectos, trata-se da própria inteligência, cuja amplitude, penetração e rigor dependem da capacidade de atenção voluntária.

A atenção afetiva e a atenção volitiva, de que às vêzes se faz menção, não são espécies distintas da atenção, mas simples modos particulares da atenção sensorial e intelectual

B. Observação e reflexão

363 Distinguem-se uma atenção objetiva *(observação)* e outra subjetiva *(reflexão),* conforme a atenção verse sôbre um objeto distinto do sujeito ou sôbre o próprio sujeito.

1. **A observação.** Sigo as peripécias de uma partida de futebol, leio um romance ou um livro de história, observo de minha janela o movimento da rua, esforço-me, no laboratório, por apreender exatamente os elementos de uma experiência,

contemplo um quadro de Rafael tentando discernir o plano de conjunto e os detalhes da obra: todos êstes casos representam observações, caracterizadas pelo fato de ser eu simples espectador, de desejar realizar uma *adaptação física e mental, tão perfeita quanto possível, à situação dada,* para melhor compreendê-la, mas sem nela intervir.

A *atenção expectante* comporta uma espécie de *tensão interior.* O gato espreita o rato que êle farejou ou ouviu. O caçador está à espera de uma caça que o cão está ocupado em descobrir. A sentinela está à espreita, prestes a atirar. Êstes exemplos definem uma *atenção que está voltada para um objeto ainda não presente, mas antecipado pela imaginação e pelo pensamento,* em razão de certos sinais exteriores. Ela supõe ao mesmo tempo uma preparação para o ato que cumpre praticar logo que o objeto se fizer presente.

2. A reflexão.

a) Problema da reflexão. A reflexão (etimològicamente, ato de se dobrar sôbre si mesmo), suscita um problema difícil, que é nada mais nada menos que o de sua possibilidade. Com efeito, cumpre distinguir *dois tipos de reflexão,* um dos quais só impròpriamente é reflexão (se esta é *retôrno sôbre si*), e a outra, ao que parece, realmente inconcebível.

Há, primeiramente uma espécie de *«reflexão objetiva»,* que outra coisa não é que *a atenção, não a si mesmo como sujeito, mas ao conteúdo da consciência como tal.* A uma «reflexão» dêsse gênero referimo-nos quando dizemos: «Preciso refletir neste problema» ou «nesta idéia». No domínio metafísico, tôda atenção, por definição mesmo, é «reflexão», visto não podermos apreender o objeto metafísico (por exemplo as idéias de ser, de causa, de verdade) senão no interior de nosso pensamento. Mas, assim sendo, é claro que essa reflexão não passa de uma forma de observação, isto é, de *atenção a um objeto:* não só não se dirige ao sujeito, mas exclui-o formalmente, como tal.

A questão é, pois, saber se há uma «reflexão subjetiva», isto é, uma *atenção que se dirija diretamente à subjetividade.* Ao que parece, pode-se duvidar disto. De feito, *a reflexão assim concebida teria por efeito transformar o sujeito em objeto:* tornar-se-ia uma forma dessa atenção objetiva que acabamos de caracterizar. Dir-se-á que, pela memória, eu posso apreender reflexivamente meus próprios estados passados? Mas esta memória de mim nunca será reflexão subjetiva, porque assim eu só me conheceria como conheço um objeto: o ato passado que evoco já não existe, e, se se trata de mim-mesmo-no-passado, isso é, também uma subjetividade objetivada.

b) A subjetividade consciente. Na realidade, existe uma reflexão subjetiva, mas que é preciso compreender noutro sentido que o que comumente lhe é dado. Esta reflexão não é atenção, porque tôda atenção é objetivante, mas *consciência de subjetividade,* isto é, *subjetividade consciente.* A subjetividade não é necessàriamente consciente de si: não o é no

vegetal nem no animal: nem sempre está em ato no homem, que ordinàriamente vive, de certo modo, nas coisas. Entretanto, no homem, certa consciência de si como sujeito (consciência "reflexa"), embora implícita e surda, é coextensiva a tôda a sua atividade. Pode também intensificar-se e atualizar-se: isso ocorre cada vez que ela se torna explìcitamente *o sentimento de um "eu" como princípio e forma de minha existência.* Vê-se, porém, que o têrmo "reflexão" designa aqui menos um "retôrno sôbre si" que a atualidade de uma consciência de subjetividade, isto é, *o ato pelo qual eu afirmo e assumo, exercendo-a (existencialmente, estas duas coisas não são senão uma só), minha própria subjetividade (I, 436).* [2]

c) *A distração.* É sobretudo da reflexão (e em suas duas formas) que se afirma que ela tem «o ar ausente», isto é, distraído. Com todos os enganos e equívocos que acarreta, a distração não é, nesse caso, nada mais que o aspecto e o sinal de uma «reflexão objetiva» ou de uma intensa concentração. Como tal, difere totalmente daquilo que se produz no *estado de dispersão mental,* em que a distração é efeito de uma impotência, provisória ou definitiva, de fixar a mente num objeto *(hipoprossexia)* ou de não poder afastar da mente uma imagem obsessora *(paraprossexia).*

C. Atenção espontânea e atenção voluntária

364 1. **Atenção espontânea.** É a *produzida pelo jôgo de interêsses, isto é, de tendências instintivas ou adquiridas.* A atenção do animal, como também a da criança, não tem outra causa senão essa. No adulto, ela não cessa de orientar o curso da atividade mental, e de fazer discernir na massa das percepções as que correspondem aos interêsses e inclinações do sujeito. O pintor é espontâneamente atento às linhas e às côres, o músico aos sons, e, em geral, o profissional às coisas de seu ofício.

Essa atenção tem um assinalado aspecto de automatismo, enquanto segue o curso do interêsse. Todavia, há que se precatar de fazer dela um estado passivo, porquanto *a atenção, mesmo espontânea, é uma ação,* a saber: *o ato de tender* (*ad-tendere*) *para um objeto, para captá-lo e conhecê-lo bem.* Dêste ponto-de-vista, MALEBRANCHE definia-a justamente como uma «prece natural» que o espírito diri-

---

[2] Comprende-se, assim, o sentido que se deve dar à expressão "consciência da consciência", pela qual definimos *(I, 436)* essa "subjetividade refletida". Não é a consciência que se toma por objeto, senão iríamos ao infinito, como num jôgo de espelhos: a consciência perseguir-se-ia sem fim, sem jamais poder alcançar-se, visto ser sujeito e não objeto. Abolir-se-ia nessa corrida louca de reflexo-refletente. Na realidade, por "consciência da consciência" só se deve significar uma consciência que, como consciência, não faz senão uma coisa só consigo mesma, isto é, uma *consciência subjetiva em ato.*

ge à verdade (*Meditações*, XIII, § 11). Se a atração exercida pelo objeto fôsse «forçada» (segundo a palavra de BOSSUET), como nos casos de obsessão ou de mania, só impròpriamente se poderia falar de atenção.

2. **Atenção voluntária.** Como o indica a palavra, *a atenção aqui depende da vontade, isto é, da iniciativa do sujeito, e não da atração do objeto.* De fato, entretanto, êsse poder de iniciativa não é ilimitado. Não se presta atenção seja lá ao que fôr. A lei do interêsse atua ainda na atenção voluntária, como na espontânea, embora sob outra forma, porque muitas vêzes os interêsses que movem a vontade têm de prevalecer sôbre os interêsses imediatos que solicitam a atenção em outras direções. O estudante desportista que deve ficar em casa a trabalhar num dia de sol esplêndido, em que poderia jogar tão belas partidas, tem de fazer um esfôrço enérgico para que o interêsse por seu trabalho se anteponha ao interêsse espontâneo pelo jôgo. A atenção a seus estudos será, pois, o duplo fruto de uma inibição e de uma aplicação. Em todo o curso de seu trabalho, poderá êle ter de renovar, contra as solicitações do jôgo, seu primeiro esfôrço de atenção voluntária. Se não a sustentarmos, essa atenção tenderá a desaparecer e a deixar o campo livre às imagens do jôgo, um instante recalcadas, a menos que o interêsse próprio do trabalho intelectual, despertado pelo esfôrço inicial, acabe por dominar e afastar o interêsse pelo jôgo. Neste último caso, a atenção voluntária une-se à atenção espontânea.

A capacidade de atenção voluntária é que define o grau de energia intelectual do adulto. Ao contrário, seja por efeito de lesões cerebrais, seja em conseqüência de distúrbios psicógenos (histeria, psicastenia), o anomal é um indivíduo incapaz de atenção voluntária, e arrastado pelo determinismo das imagens (*aprossexia*).

P. JANET (*Les Névroses*, págs. 337, 343, 346-357) acha que, entre as neuroses, sobretudo a histeria e a psicastenia (estados ansiosos de dúvida, de agitação, de obsessão), é que são caracterizadas pelos distúrbios da atenção. Na *psicastenia*, o campo da atenção pròpriamente não se estreita, senão que é vago e impreciso; de alguma sorte, não está mais como deve ser. Ao contrário, na *histeria*, há estreitamento do campo da atenção: os histéricos estão num estado de distração perpétua, que os impede de aplicar sua atenção a outro objeto que não seja aquêle que atualmente lhes ocupa o espírito.

§ 2. FONTES DA ATENÇÃO

365 1. **Lei de interêsse.** Acabamos de verificar que a atenção, quer espontânea, quer voluntária, está sempre determinada pelo interêsse. *Não existe atenção desinteressada.* Nos

casos de *atenção espontânea,* é o próprio objeto que, por sua relação imediata com as tendências, exerce uma espécie de atração sôbre o espírito ou sôbre a imaginação. Na *atenção voluntária,* a imaginação ou a inteligência devem aplicar-se ativamente a um objeto desprovido de atrativo imediato. Porém até mesmo neste último caso a lei do interêsse continua a atuar, pois o esfôrço a realizar só é coroado de êxito na medida em que conseguimos comunicar algum interêsse ao objeto a considerar. À falta do quê, nenhuma atenção seria possível.

2. **Fatôres do interêsse.** Pode-se, pois, em geral, dizer que todos os estados de atenção revelam o jôgo, claro ou latente, de algum interêsse. Em sua forma e intensidade, depende êsse jôgo simultâneamente de condições objetivas e subjetivas.

a) Condições objetivas. São de duas espécies estas condições: a *intensidade* e o *caráter contrastante* ou singular do objeto.

Há objetos que parecem forçar a atenção ùnicamente pela intensidade de suas manifestações. Assim, não se pode deixar de prestar atenção a um forte trovão, a um relâmpago, a uma detonação inesperada. Entretanto, podemos perguntar-nos se a atenção só é determinada pela intensidade com que o objeto se impõe à percepção. Consoante o nosso estudo do instinto, *pareceria, antes, que a atenção e a emoção, que aqui são a mesma coisa, sejam reações instintivas.*

Uns vizinhos cochicham no concêrto ou na conferência, e acabam por monopolizar a atenção de maneira exasperadora. Uma luz insólita aparece e desaparece no horizonte durante a noite, e chama a atenção. Tôda particularidade extraordinária, nos traços ou no vestuário, atrai a atenção dos transeuntes, que se voltam e trocam seus comentários. Com grande surprêsa, GALVANI observa que os membros de uma rã esfolada convulsionam-se logo que, por um fio de cobre, são postos em contato com uma barra de ferro. Êstes diferentes casos explicam-se quer pela curiosidade, espontânea ou científica, quer pelo esfôrço de inibição necessário para afastar um ruído incômodo e que acaba por fixar a atenção sôbre êsse ruído. De modo que estão sempre presentes fatôres subjetivos de interêsse.

b) Condições subjetivas. Na atenção, tudo se reduz finalmente ao jôgo das condições subjetivas, visto que *tudo depende da relação dos objetos da percepção quer com as tendências instintivas ou adquiridas, quer com o conteúdo presente da consciência.* As convulsões dos membros da rã tinham um interêsse especial para GALVANI em virtude de suas

pesquisas sôbre a eletricidade. O ouvinte apaixonado que, na conferência ou no concêrto, se irrita com os cochichos de seus vizinhos, a custo notá-los-ia se não se interessasse pela música executada ou pelas idéias expostas pelo conferencista. Assim, vê-se que o que governa os estados de atenção é menos o determinismo mecânico dos objetos que o determinismo finalista das tendências e das inclinações.

O estudo das condições de eficácia da propaganda é mui sugestivo sôbre êste ponto. Pôde-se avaliar o efeito de certas condições objetivas: verifica-se, por exemplo, que os anúncios insertos nos jornais e revistas têm mais efeito na página direita do que na página esquerda, e no canto inferior mais que em qualquer outro lugar; que um traço que os enquadre duplica-lhes o efeito; que êste efeito aumenta com o tamanho do cartaz e a brevidade do texto. A repetição obstinada também tem seus resultados. Porém a eficácia maior pertence, de longe, aos processos que tendem a despertar e estimular a necessidade a que se dirige o objeto do anúncio. Os «anúncios-necessidades» são, de muito, os mais lidos (na proporção de 39%), e as recordações que deixam sobrepujam em 11% os outros anúncios (cf. H. WALLON, *Principes de Psychologie appliquée*, Paris, páginas 185-193).

366 3. **Teoria sensualista da atenção.** As observações que precedem vão permitir-nos apreciar a teoria sensualista da atenção, tal como foi proposta por CONDILLAC e TAINE, e modificada por RIBOT.

a) A atenção, sensação predominante. CONDILLAC pretende reduzir a atenção a uma "sensação predominante". TAINE, por seu lado, declara que a atenção é "a fascinação exercida sôbre o espírito por uma imagem obsidente". Ora, o estudo que vimos de fazer mostra-nos que *essas definições já se aplicariam muito mal à atenção espontânea,* para a qual uma sensação nunca é predominante por si mesma, mas sòmente em razão do instinto que ela estimula ou do mecanismo habitual que põe em movimento, isto é, em virtude de fatôres internos. *Com maioria de razão fracassam totalmente essas teorias ao explicarem a atenção voluntária,* que vai exatamente em direção contrária às sensações, e que é justo o oposto de uma obsessão.

367 *b) Redução da atenção voluntária à atenção espontânea.* RIBOT pretendeu afastar o obstáculo que a atenção voluntária constitui para esta teoria. Para isso, esforçou-se para reduzir a atenção voluntária à atenção espontânea, invocando a lei de transferência. Só há atenção espontânea, pensa êle. *Não se pode obter que a atenção se aplique a um objeto que não corresponda aos interêsses imediatos senão associando-a a êstes interêsses (transferência).* Por que êsse estudante

desportista fica em casa a estudar geometria, pela qual não tem nenhum gôsto? Porque conseguiu ligar êsse estudo ao interêsse natural que tem pelos sucessos escolares ou por sua carreira. Assim, pela promessa de uma recompensa, induzem-se as crianças a darem sua atenção a composições que as aborrecem. Poder-se-ia, mesmo, mostrar que tôda a civilização é fundada no jôgo infinitamente variado dessa lei de transferência. Os homens quase nunca fazem o que lhes apraz. As mais das vêzes têm que agir contra seus gostos inatos e suas inclinações espontâneas. Fazem-no entretanto, e geralmente bem, porque a sociedade associou a essas atividades fastidiosas ou indiferentes sanções de todo gênero (ganho, honras, punições contra os delinqüentes, etc.) que lhes comunicam seus interêsses próprios.

Esta engenhosa teoria é tão insuficiente quanto a de CONDILLAC-TAINE. Como reduzir a atenção voluntária a um fenômeno de passividade? *A transferência pode, sem dúvida, explicar certos casos de atenção voluntária, mas não explicá-los todos, pois é fato que ela nem sempre atua, e com muita irregularidade o faz.* As sanções mais alicientes não conseguem decidir tal menino a se aplicar a um dever que êle acha fastidioso, nem as sanções sociais chegam a impedir os homens de comportar-se mal. Doutra parte, *essa teoria não pode explicar o esfôrço que acompanha a atenção voluntária.* A transformação desta em atenção espontânea (por efeito da transferência do interêsse) deveria redundar em suprimir o esfôrço. Ora, se é verdade que a intensidade do esfôrço requerido pode diminuir por efeito de uma transferência de interêsse, continua ela sendo sempre exigida. Sejam quais forem os altos salários pagos por certos misteres perigosos ou duros, as atividades que êles exigem permanecerão sempre difíceis e penosas.

ART. II. *NATUREZA DA ATENÇÃO*

§ 1. PSICOLOGIA DA ATENÇÃO

A. Caracteres da atenção

368 A atenção, tal como acabamos de descrevê-la sob suas diferentes formas, apresenta essencialmente dois aspectos: um negativo, constituído pela exclusão, para fora do campo da consciência, de todos os elementos estranhos ao objeto da atenção, e um aspecto positivo, que consiste em reforçar a percepção.

1. **A inibição.** Quer verse sôbre um objeto exterior, quer sôbre um objeto interior, a atenção exige e realiza a

exclusão, tão completa quanto possível, de todos os objetos estranhos. De fato, verifica-se que um homem absorto em sua meditação parece não ver mais nada nem ouvir coisa alguma. Porém, mesmo fora dêsses casos de aplicação intensa, a atenção corrente exigida por nossas tarefas habituais já tem por efeito e por condição atenuar grandemente a influência dos objetos exteriores. *Esta inibição comporta graus e nunca é total,* como se os órgãos sensoriais nada mais percebessem. O homem que vai pelas ruas, absorto em seus pensamentos, deixa até mesmo de cumprimentar os amigos que encontra, e, por assim dizer, não os vê, mas precata-se bastante bem dos veículos que passam. Assim, também, o leitor imerso num romance de aventuras apaixonantes não deixa de ouvir, ao menos vagamente, as perguntas que lhe fazem. E, se não responde imediatamente, é porque não quer fazer o esfôrço de adaptação requerido. Mas fechado o livro, ou responde às perguntas deixadas sem resposta, ou pede que lhas formulem de nôvo. Do mesmo modo, o passeador distraído, ao retornar a casa, lembra-se de haver encontrado vários amigos e de lhes não haver respondido ao cumprimento. Reecontraremos êstes diferentes casos quando estudarmos o subconsciente.

369 2. **Intensificação da percepção.**

a) *Monoideísmo da atenção.* A inibição realiza, pois, uma concentração do olhar da consciência sôbre um objeto que se acha situado no foco em plena claridade. Daí falar RIBOT do monoideísmo da atenção. Todavia, não se deve tomar esta expressão como significando uma espécie de vazio consciencial, como sucede nos anormais. Ao contrário, aí a imagem, a idéia, a lembrança retidas pela atenção são apreendidas na sua riqueza, na variedade de seus detalhes e de seus aspectos. Senão, a atenção depressa seria esgotada, por falta de objeto, ou produziria uma espécie de obumbração interior, vizinha do sono hipnótico. *A atenção contínua é feita, em realidade, de uma multidão sucessiva de atos perceptivos.*

b) *Efeito seletivo da atenção.* Por efeito dessa concentração, o objeto da atenção é percebido com intensidade singular, resultante não precisamente do fato de ser observado ou considerado de maneira mais enérgica, já que a atenção não modifica coisa alguma no objeto; mas pelo fato *de ser isolado de um conjunto, de ser considerado à parte,* aparecendo, assim, sob um aspecto que não tinha como simples elemento de um todo. Reencontramos, pois, aqui, as leis da percepção, que nos ajudam a melhor compreender o mecanismo seletivo da atenção e os esforços que ela réquer para fixar, separar e estudar, num todo, um elemento isolado dos outros. A princi-

pal dificuldade do trabalho de inibição resulta menos da necessidade de afastar os elementos contingentes da percepção exterior, do que da necessidade de impedir a reconstituição do todo de que faz parte o elemento considerado.

c) *A autoscopia.* Conhecem-se os efeitos da autoscopia, prática familiar aos doentes que sofrem de dores internas e se deixam absorver pelas sensações vindas de sua cenestesia, ou aos melancólicos que uma reflexão obstinada reconduz constantemente à ruminação de suas causas de tristeza. Poder-se-ia supor que a atenção tem por efeito aumentar o mal-estar físico ou moral, hipótese tanto mais verossímil quanto, ao achar meios de distrair êsses doentes, consegue-se fazê-los esquecer por um instante o seu mal. Apesar de tudo, o certo é que a atenção, mesmo em semelhantes casos, não modifica por si mesma o objeto. Como se trata de sensações internas, *ela só tem por efeito intensificar o influxo nervoso e, por isso mesmo, a fôrça da excitação.*

B. Problema da atenção múltipla

370 A solução do problema de saber se é possível prestar atenção a várias coisas ao mesmo tempo resulta do que acabamos de dizer. *Caracterizando-se pela concentração da consciência, a atenção não pode admitir vários objetos simultâneos,* cujo efeito necessário seria dispersar o olhar da consciência. Sem dúvida, alegam-se contra isso alguns fatos. Vamos, porém, ver que êle são mal interpretados.

1. **Atenção alternante.** Cita-se o caso de César, que ditava três cartas diferentes enquanto êle próprio escrevia uma quarta. Há também o caso, freqüente, do operário que dirige várias máquinas ao mesmo tempo. Os jogadores de xadrez prestam atenção ao mesmo tempo a todos os elementos de seu jôgo e aos de seu adversário. Na realidade, êsses são *casos de atenção sucessiva e alternante,* que passa rapidìssimamente de um objeto a outro.

2. **Atenção e automatismo simultâneos.** Os exemplos típicos, neste grupo, são os do pianista que lê o jornal ou um romance enquanto dedilha suas escalas e arpejos; do automobilista que guia seu carro mantendo uma conversa animada; do dentista que, para distrair o cliente, lhe fala de coisas suscetíveis de interessá-lo. Aí também, *não há atenção simultânea a vários objetos, mas a um só objeto, graças à execução automática da outra tarefa.* Na medida em que êsse automatismo já não atua, uma das duas tarefas é interrompida, ou é mal executada: o pianista que lê seu jornal executando gamas teria muita dificuldade em fazer outro tanto se tivesse de tocar um estudo complicado; o automobilista interrompe sua conversa logo que a direção do carro exige uma atenção particular, etc.

3. **Atenção panorâmica.** Alegam-se, enfim, os casos de atenção dirigida a vastos conjuntos, panorama, trecho de música complexo, partida de futebol, etc. A atenção parece apreender simultâneamente todos os elementos dêsses conjuntos. Na realidade, verifica-se que *a percepção de conjunto se torna cada vez mais confusa à medida que tende a apreender de maneira explícita maior número de elementos.* [3] É assim que, no concêrto, a atenção aplicada aos instrumentos considerados isoladamente, ou aos elementos musicais distinguidos da massa sonora, só pode ser uma atenção oscilante quanto aos elementos e confusa quanto ao conjunto. Ou então os elementos como tais ficam em segundo plano, e o todo, a forma, a estrutura, o plano ou o ritmo são diretamente os objetos da atenção e compõem a unidade necessária a uma percepção distinta e clara.

371 4. **Duração da atenção.** A questão da duração da atenção exige que se distinga o estado de atenção do ato de atenção.

a) *Estado de atenção.* O estado de atenção é compatível com pausas e distrações relativamente numerosas. Com efeito, está contìnuamente atravessado por percepções, lembranças, imagens, que tendem a reduzi-lo e a fazê-lo desviar para outros objetos. *Todo estado de atenção é, pois, mais ou menos intermitente.* Pode-se considerar que dura tanto tempo quanto, sem interrupção notável, a atenção volta ao mesmo objeto.

A duração de um estado de atenção é extremamente variável conforme os indivíduos, idades e circunstâncias. *A criança* não é capaz de ficar longamente atenta. Podem-se obter dela atos de atenção intensa, mas não estados prolongados de atenção. Esta é de extrema mobilidade na criança, que, outrossim, mui depressa se fatiga. No *adulto,* a duração do estado de atenção depende do poder de aplicação, do interêsse do objeto, do estado físico (nos períodos de fadiga a atenção é difícil, às vêzes impossível). *De qualquer modo, o estado de atenção não pode durar indefinidamente.* A fadiga que produz exige, após tempos variáveis, repouso mais ou menos prolongado. O sono poderia definir-se como um estado de inatenção destinado a compensar as fadigas da atenção em vigília.

b) *O ato de atenção.* O estado de atenção compõe-se de atos múltiplos de atenção, que são como unidades no seio da atenção que dura. Ora, *êsses atos de atenção, considerados em*

---

[3] MYERS (*A text-book of Experimental Psychology*, págs. 321-323) cita várias experiências, entre outras esta: Se se mostram ao ôlho simultâneamente vários sinais (letras, pontos, linhas) sem que o ôlho se mexa durante a experiência, verifica-se que o máximo de percepções claras simultâneas é de cinco. Acima disso, a percepção dos elementos torna-se confusa.

si mesmos, apresentam-se como sujeitos a uma espécie de oscilação ou de ritmo, por um duplo movimento de tensão e de repouso.

Experiência simplíssima consiste em colocar um relógio a certa distância do sujeito, calculada de maneira que êste apenas possa ouvir-lhe o tique-taque. Pede-se-lhe que faça um sinal quando o escuta e outro quando deixa de ouvi-lo. Verifica-se que a percepção do tique-taque é interrompida a intervalos sensìvelmente iguais.

372 5. **Medida da atenção. Processos e resultados.** Têm-se imaginado diversas experiências para medir a capacidade de atenção, sob suas diferentes formas. Porém apenas médias pouco precisas é que se devem esperar desssas experiências, em razão dos fatôres múltiplos (ou variáveis) que intervêm na atenção: natureza e intensidade do estímulo, hábitos, estado mental e nervoso, grau de aplicação voluntária, e da impossibilidade em que se está de determinar a cada vez o valor exato dêsses diversos fatôres no complexo atencional.

a) Processos. Para a atenção expectante, utilizam-se os testes de tempo de reação, segundo os métodos que já expusemos. Para a atenção de discernimento, recorre-se freqüentemente ao *método de cancelamento.* O sujeito deve cancelar certas letras ou grupos de letras (por exemplo todos os *a,* ou todos os *s,* ou a segunda das letras duplas, ou tôdas as vogais colocadas entre duas consoantes) num texto que lhe fornecem e que não contém palavras por êle conhecidas. Esta técnica pode ser aplicada sob outra forma: em vez de cancelar letras, o sujeito deve reagir a certos sinais calcando uma clave Morse. A experiência dura de 2 a 3 minutos cada vez, e os sinais apresentados são em número de 200 por 30 segundos. Às vêzes, registra-se (por meio do quimógrafo e dos sinais Desprez) o momento do sinal e o da reação. Pode-se, assim, medir a duração do ato de atenção do sujeito, isto é, a extensão de tempo durante a qual o sujeito é capaz de manter fixa a sua atenção.

b) Resultados. Calculando, para cada intervalo de tempo, a duração das reações e o número dos erros, obtém-se a duração média de uma onda de atenção. Comparando os resultados obtidos sôbre numerosos sujeitos, verifica-se que *a onda média é duração curtíssima, inferior a 2 segundos.*

Uma vez estabelecida essa duração, pode-se visar a determinar a duração do estado de atenção; para isso estudam-se os resultados obtidos para o intervalo de tempo inteiro (2 a 3'): a média dos resultados fornecidos pelas diferentes sessões dá uma média geral da capacidade de atenção, e caracteriza o comportamento do sujeito. Verificam-se aqui *diferença mui sensíveis entre os diversos sujeitos,* diferenças que permitem distinguir os tipos de atenção seguintes: Sujeitos em quem as ondas da atenção se tornam cada vez maiores e de maneira uniforme: êsses chegam a estabilizar seu tempo de reação e o número de erros. Sujeitos em quem as ondas de atenção aumentam, mas com intermitências: a atenção dêstes é periódica. Sujeitos cuja atenção diminui ràpidamente: estes são caracterizados por ondas prolongadas; mas, em compensação, os tempos de reação aumentam depressa, bem como o número de erros. Sujeitos que se adaptam lentamente, mas, uma vez adaptados, têm reações cada vez

mais prontas e erros cada vez menos numerosos. Sujeitos cujo comportamento é desordenado.[4]

§ 2. Fisiologia da atenção

373 1. **Condições orgânicas.** A atenção encerra fenômenos orgânicos gerais e fenômenos especiais. Os primeiros concernem à *circulação* (aceleração do ritmo cardíaco e vasoconstrição periférica), à *respiração* (diminuição das expirações, aumento das inspirações), e ao *sistema muscular* (em geral, imobilização).

Os *fenômenos orgânicos especiais* resultam da *adaptação dos diferentes órgãos sensoriais em mira a realizar a melhor percepção possível*: acomodação e convergência dos olhos, rotação da cabeça, orientação do pavilhão da orelha para o objeto e tensão dos músculos do tímpano; aspirações nasais; palpação, etc. Além disto, a atenção provoca uma *mímica* muito expressiva: ato de inclinar a cabeça, de levantar os olhos ou de fechar, enrugamento da fronte, franzimento dos sobrolhos, ato de pôr a cabeça entre as mãos, etc.

2. **Teoria periférica da atenção.** Alguns psicólogos quiseram reduzir a atenção a êsses fenômenos orgânicos e fisiológicos. Assim é que Ribot afirma que as manifestações motoras da atenção não são nem efeitos nem causas, mas sim elementos, que, juntados ao estado de consciência que constitui o aspecto subjetivo dêsse fenômeno, constituem a atenção.

Esta tese deve ser aproximada da teoria periférica da emoção, que já discutimos *(344)*. Não é mais aceitável que ela. Verificamos que a emoção só é explicável como reação a uma representação. Êste caráter é ainda mais evidente na atenção, e particularmente na atenção voluntária. *As modificações orgânicas que intervêm na atenção são conseqüências da atividade atencional e não a constituem.* A atenção é essencialmente um fenômeno mental, com condições fisiológicas centrais e periféricas. Aliás, a tese de Ribot fracassaria completamente em explicar a atenção reflexiva. Explicam-se os fenômenos orgânicos quando se trata de atenção a um objeto externo. Como, porém, poderiam servir para pôr a atenção num objeto interior ao pensamento? Enfim, são numerosos os casos em que se deve prestar atenção inibindo as manifestações externas da atenção (por polidez, prudência, reserva, etc.), ou mesmo aparentando a mais perfeita indiferença. Vê-se, destarte, que *a atenção é relativamente independente de suas condições e expressões somáticas.*

---

[4] Cf. GEMELLI-GALLI, "Richerche sull'attenzione", *in Archivo italiano di Psicologia*, I, págs. 1-2, 1920.

CAPÍTULO II

O PENSAMENTO. NOÇÕES GERAIS

SUMÁRIO[1]

ART. I. *NOÇÃO DE PENSAMENTO*

374

1. **Lógica e psicologia do pensamento.**

a) *O pensamento em geral.* O têrmo *pensamento,* que etimològicamente significa pesar *(pensare),* isto é, medir, estimar e comparar, aplica-se a operações mentais mui variadas: análise e síntese, associação e dissociação, comparação e ligação, invenção e organização, intuição e discurso, etc. Os lógicos, desde PLATÃO e ARISTÓTELES, definem-no essencialmente pelas três operações de conceber idéias, julgar e raciocinar.

---

[1] Cf. M. BLONDEL, *La pensée,* t. I, Paris, 1934. BINET, *Etude expérimentale de l'intelligence,* Paris, 1904. PIAGET, *Le langage et la pensée chez l'enfant,* Paris, 1924; *La Psychologie de l'intelligence,* Paris, 1947. BOURDON, *L'intelligence,* Paris, 1926. THORNDIKE, *Animal intelligence,* New York, 1911. BUYTENDJIK, *La psychologie des animaux,* Paris, 1928. KÖHLER, *L'intelligence des singes supérieurs,* trad. de GUILLAUME, Paris, 1927. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie,* t. V., págs. 85 e segs. (DELACROIX). L. GUILLAUME, *La psychologie animale,* Paris, 1940, c. V. DWELSHAUVERS, *L'étude de la pensée,* Paris, 1935. J. PALLIARD, *Pensée implicite et perception visuelle,* Paris, 1949.

Mas, se é verdade que conceber, julgar e raciocinar são incontestàvelmente operações intelectuais do pensamento, êste, encarado psicològicamente, é algo de mais simples e de mais geral, que é de mister descrever primeiro de maneira objetiva, nas condições de fato de suas manifestações. Só depois é que teremos de estudá-lo em seus meios universais, que são a idéia, o juízo e o raciocínio.

b) Empirismo e idealismo. Por aí se vê quanto são arbitrários os problemas que os empiristas e os idealistas situam comumente no princípio da psicologia da inteligência. Partindo, não do pensamento, mas de suas formas lógicas, esforçam-se por determinar qual é a mais primitiva e mais essencial. Para PLATÃO, é a intuição das Idéias, isto é, segundo sua doutrina, a intuição das Formas puras ou Essências do mundo inteligível. Para DESCARTES e para KANT, e também para muitos filósofos modernos, a essência do pensamento consiste no juízo. WUNDT acha que o raciocínio é que é a função primeira e essencial do pensamento.

Essas discussões dependem de um postulado discutível, idêntico ao que reencontramos no empirismo e no idealismo, a saber: que o dado só é feito de têrmos-átomos. Trata-se de explicar as relações pelas quais êsses têrmos estão unidos entre si: para os empiristas, seriam o resultado de puras associações mecânicas de imagens, e, para os idealistas, obra de uma razão que impõe soberanamente ao caos sensível sua ordem e suas leis próprias. Ora, o estudo da percepção tem demonstrado o que há de arbitrário nessas doutrinas. De uma parte, com efeito, *não há objetos puros, átomos de percepção*: todo objeto supõe uma organização ou está implicado numa organização *(143, 211)*. De outra parte, *existem relações que são percebidas primitivamente, enquanto que seus têrmos, considerados isoladamente, não têm nenhuma realidade psicológica* (GUILLAUME, *Psychologie de la Forme,* página 165). Não temos, pois, que nos molestar aqui com problemas especìficamente filosóficos, mas ùnicamente que estudar o pensamento em suas condições mais gerais.

375 2. **Dificuldades.** O estudo psicológico do pensamento encerra dificuldades particulares. Em primeiro lugar, *as operações intelectuais são constantemente associadas a fenômenos sensíveis.* E' o que ARISTÓTELES fazia notar numa fórmula célebre: "Não se pensa sem imagem". Ao que se pode acrescentar que *o sujeito inteligente quase não imagina sem pensar.* Como discernir, nesse conjunto psicológico emaranhado, o que é pensamento pròpriamente dito, do que é pura atividade sen-

sível? Pretendeu-se achar um critério na abstração. Os fenômenos intelectuais seriam essencialmente os que são afetados de um caráter abstrato, isto é, aquêles que concernem a objetos despojados de sua singularidade concreta: o homem, e não êsse homem que é Callias; a mesa, e não esta mesa em que escrevo; o ser em geral, e não aquêle ser. Veremos que estas idéias são justas. Parece, no entanto, difícil adotá-las no ponto-de-partida, devendo, como deve, a noção de abstração ser cuidadosamente precisada e distinguida de certas formas abstrativas já presentes na atividade sensível. Partir da noção de abstração equivaleria a prejulgar a solução do problema do pensamento.

Uma segunda dificuldade dêste estudo reside no *caráter transitivo das operações intelectuais.* Os empiristas quiseram contornar a dificuldade considerando sòmente os elementos ou os produtos do pensamento, reduzidos por sua vez a coisas na consciência. Mas isto é falsear a fundo, desde o princípio, o estudo do pensamento, porque êste é ato, e, portanto, pelo menos tal como é exercido pelo homem, é dinamismo e movimento. Ora, sabe-se quanto o que é móvel é difícil de observar e de descrever.

376 3. **Métodos.** Aqui, como alhures, cumpre recorrer antes de tudo aos processos experimentais. Êstes processos são a um tempo objetivos e introspectivos.

a) *Métodos objetivos.* Objetivamente, o pensamento acha-se evidentemente fixado na *linguagem* escrita e falada. Observa justamente LEIBNITZ que as línguas são o espelho do espírito humano, e que "uma análise exata do significado das palavras faria, melhor do que qualquer outra coisa, conhecer as operações do entendimento". Todavia, a linguagem não nos põe de posse senão de um pensamento acabado, eminentemente revelador para o lógico e para o gramático, mas que ao psicólogo não lhe revela bastante os processos constitutivos e elementares do pensamento, tais, por exemplo, como se pode observá-los na criança, antes que se torne senhora da linguagem.

Já o *estudo do comportamento* pode dar melhores resultados para o psicólogo. Tratar-se-á de discernir, na maneira de reagir a estímulos dados, o que pode servir para caracterizar a operação pròpriamente intelectual.

b) *Métodos introspectivos.* Entre os métodos introspectivos, há que citar os *interrogatórios orais* (RIBOT) e o *processo dito de retrospecção,* de BINET e da Escola de Würzburg (KÜLPE, BÜHLER). Na Introdução já falamos de uns e de

outros *(31-33)*, e fizemos notar que, sob certas condições, êsses processos podem dar resultados apreciáveis. Seus limites são marcados pelo perigo, difícil de eliminar, de só fazerem apreender os resultados das operações intelectuais, e não as etapas e os meios destas. O sujeito, ocupado com a resposta que deve dar ou com a solução que deve encontrar, quase não é capaz de notar e de assinalar as fases da elaboração, o caminho ziguezagueante do pensamento. O experimentador corre o risco de não haver finalmente provocado e apreendido senão reações elementares, e não a complexidade viva de um pensamento em movimento.

ART. II. *NATUREZA EMPÍRICA DO PENSAMENTO*

377 Nosso intuito é tentar definir experimentalmente os caracteres específicos da inteligência, de maneira a determinar a um tempo as condições radicais da vida intelectual e os processos típicos da inteligência.

§ 1. COMPORTAMENTO INTELIGENTE

A. **A inteligência nos animais**

Temos interêsse em partir da psicologia animal e em investigar em que medida e sob que forma a inteligência pode existir no mundo animal. Êste estudo, com efeito, pode revelar-nos certos aspectos mui gerais da inteligência, e esclarecer, ao menos por contraste, o comportamento inteligente do homem.

1. **Adaptação às situações concretas.** Vimos que no instinto a adaptação a uma situação dada era específica e invariável *(275-276)*. *Por isto fala-se de inteligência desde que a adaptação admite certa margem de variabilidade,* isto é, implica uma reação improvisada e inédita a uma excitação nova e inesperada. A adaptação, nesse caso, procede por seleção de meios ou, noutros têrmos, de processos que, em si mesmos e isolados do conjunto, não têm sentido algum e só são inteligíveis em relação ao fim colimado. KÖHLER *(L'intelligence des singes supérieurs,* págs. 11-48) dá um grande número de exemplos, dos quais citamos alguns:

a) *Experiência do rodeio.* Oferece-se a um macaco sua comida, para a qual êle se dirige pelo caminho direto. Mas, se entre ambos se fizer interpor obstáculos variados, que obriguem a fazer rodeios, verifica-se que os chimpanzés de 4 a 7 anos «sabem imediatamente contornar todo obstáculo interposto entre êles e a meta, se tiverem uma visão suficiente do espaço que contém as curvas de rodeio pos-

síveis». Em situações semelhantes, um cão e um gato parecem muito embaraçados, uma galinha fica desnorteada e entrega-se a movimentos desordenados (fig. 20 *a*).
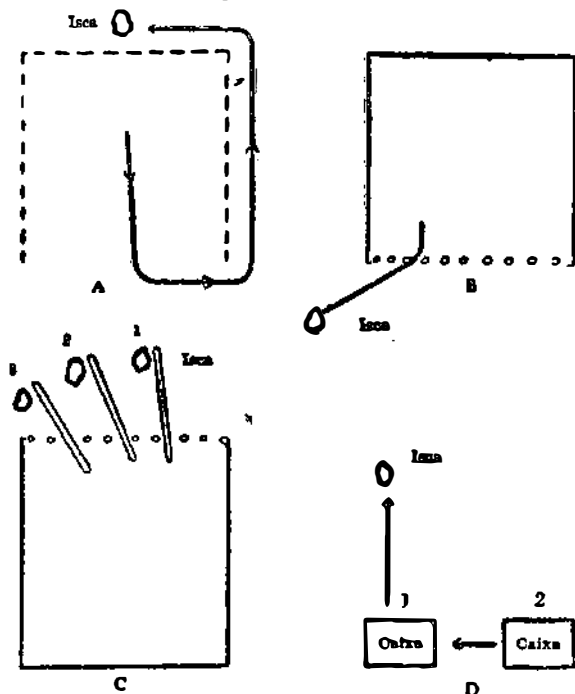
Fig. 20. Experiências de problemas a resolver.

a) *Experiência do rodeio.* b) *Isca a puxar.* c) *Isca a aproximar com um pau.* d) *Isca a pegar com auxílio de um caixão.*

b) Experiência da corda (fig. 20). Problema mais difícil consiste, para o chimpanzé, em se apoderar da comida com ajuda de um instrumento. Sob uma primeira forma, a comida é amarrada a um cordel ou a uma palha. «O objeto estava no chão, acêrca de um metro da grade da jaula; uma corda flexível estava amarrada a êle, e, por sua extremidade livre, no chão nu, chegava até a grade. Mal Nueva viu o alvo, agarrou a corda e serviu-se dela com precaução para atrair o objeto» (fig. 20 *b*). A repetição da mesma experiência com outros chimpanzés prova que «o gesto de puxar para si sempre foi feito em mira ao objeto: um olhar sôbre o objeto, e o animal começa a puxar, dirigindo sua atenção para a comida, e não para a corda». O mesmo já não sucede com cães e cavalos: deixar-se-iam morrer de fome em situações em que, para o chimpanzé e para o homem, haveria apenas um problema. Todavia, o chimpanzé só puxa a corda se esta e a isca estiverem em contato óptico. Se o fio fôr muito comprido, só puxa a corda se se interessar por esta

mesma, e não mais como meio para atrair a isca. Daí deduzir KÖHLER que a «ligação» da corda e da isca parece não passar, para o chimpanzé, de um contato óptico de grau mais ou menos elevado.

c) Experiência do pau. Trata-se sempre de uma isca a aproximar, mas em condições que aumentam ainda mais a dificuldade. O chimpanzé tem de fazer a isca vir a seu alcance mediante um pau colocado perto dêle. Verifica-se que os macacos inferiores são incapazes disso; limitam-se simplesmente a puxar o pau que vêem em contato com a isca, mas nunca procuram aproximar esta por choques, trazendo-a pouco a pouco ao alcance da mão. O chimpanzé, ao contrário, serve-se do pau para êste fim, pôsto que de maneira bastante desajeitada (fig. 20 *c*).

d) Experiência da caixa. A isca é colocada em altura fora do alcance do chimpanzé, e põe-se uma caixa na jaula. Após diversas tentativas para atingir o objeto saltando, o chimpanzé arrasta a caixa para debaixo da isca, trepa-lhe em cima e apodera-se do objeto cobiçado (fig. 20 *d*).[2]

378 2. **Adaptação e acaso.** Êsses comportamentos dos chimpanzés devem, ao que parece, ser distinguidos dos que, no processo por "ensaios e erros" *(72)*, implicam meros resultados fortuitos. Nestes últimos casos, não há inteligência real do problema a resolver. *Ao contrário, a inteligência parece caracterizada por uma adaptação ao mesmo tempo imediata e generalizável.* Esta adaptação, aliás, pode ser imediata e admitir diversas tentativas infrutíferas, quando estas são orientadas *diretamente* para a solução do problema. A solução pode não ser imediata, mas a adaptação o é realmente. Por isto, ela é generalizável: o chimpanzé que empregou a caixa para alcançar uma isca colocada alto saberá, depois, servir-se de outro macaco como escabelo, ou erguerá várias caixas sôbre a outra (cf. KÖHLER, *loc. cit.*, pág. 128; GUILLAUME et MEYERSON, "Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes", *in Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1937, páginas 425 e segs.).

Há muitos casos em que a inteligência é uma espécie de obstáculo. Mesmo aí, porém, não deixa de se revelar tão claramente como quando é bem sucedida. O macaco inferior (Gibão) resolve, às vêzes, por puros tateamentos cegos, problemas que o macaco superior, e sobretudo a criança, percebendo problemas e não procedendo por «ensaios e erros», consideram a princípio com embaraço. BOUTAN (*Les deux méthodes de l'enfant*, Bordeaux, 1914) observa que a criança, em presença de caixas com mecanismo invisível, em vez de tatear por tôda parte e acertar por acaso, reflete e fica quieta. Seu embaraço é evidentemente sinal de superioridade.[3]

---

[2] Cf. GUILLAUME, *La psychologie des singes*, em DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VIII, págs. 261-290.
[3] Cf. A. REY, *L'intelligence pratique chez l'enfant*, Paris, 1935.

Os sucessos obtidos pelo processo dos tateamentos só são um acaso no comportamento puramente instintivo. *Num comportamento inteligente, os ensaios e erros servem para esclarecer a situação e definir uma direção.* Os sucessos são, pois, uma solução, e não um simples resultado. Em contraposição, para os animais inferiores, o fracasso é absoluto: ou a reação absurda é indefinidamente repetida, ou todo ensaio é abandonado. No comportamento inteligente, o fracasso é um ensinamento: conduz a inventar outras soluções mais eficazes. Vê-se, com isso, que *não é precisamente o processo por tateamentos que se opõe à inteligência, mas sim o tateamento mecânico, não finalizado.* O chimpanzé, como o reconhece KÖHLER, nunca procede senão por ensaios e erros. A criança faz outro tanto. Mas a criança, como o macaco superior, sabe aproveitar seus fracassos, explorar e até certo ponto generalizar os acidentes favoráveis.

B. A inteligência humana

379 1. **A cultura, obra do «homo faber».** É evidentemente no homem que se encontra o tipo mais assinalado do comportamento inteligente. O homem, que é pobre em instintos relativamente ao animal, sente, em compensação, grande número de necessidades que requerem adaptações constantemente novas, e, portanto, uma função específica de invenção e de organização. O que chamamos a civilização ou a cultura não passa de um conjunto prodigiosamente complexo de adaptações, relativas às necessidades materiais e espirituais do homem. *Desde suas origens, e das formas mais baixas às mais altas da cultura, a humanidade é essencialmente uma espécie que se propõe problemas e os resolve por meio de instrumentos que não cessa de produzir com inesgotável engenhosidade.* Na invenção das artes mecânicas, nas técnicas da lógica, nas teorias científicas e nas especulações dos filósofos, nas técnicas do direito e nas constituições políticas, é sempre o mesmo tipo de esfôrço intelectual que descobrimos, nascido biològicamente da necessidade vital de satisfazer as complexas necessidades do homem, pela solução de problemas constantemente renovados, mediante instrumentos cada dia mais numerosos e precisos. Dêste ponto-de-vista, pode o homem caracterizar-se como fabricante de instrumentos e de ferramenta. *Homo faber* (BERGSON).

2. **Caracteres da inteligência humana.** Se é verdade que o sinal da inteligência reside no fato de resolver problemas novos por adaptações inéditas dos meios a um fim, ou,

segundo fórmula de AUGUSTO COMTE, se a inteligência aparece como "a aptidão para modificar a própria conduta conformemente às circunstâncias de cada caso", a inteligência consiste portanto em *compreender uma situação*, isto é, em perceber um conjunto de dados enquanto coordenados entre si, em *inventar ou descobrir os meios adaptados a um fim*, em *criticar*, isto é, em escolher entre soluções possíveis a que melhor responde ao fim perseguido, e, enfim, em *dirigir ou organizar o comportamento*, físico ou moral, num sentido definido, por uma série de ajustamentos finalizados. Noutros têrmos, que resumem tudo, a inteligência caracteriza-se nìtidamente como uma função de organização mental que cria para si os instrumentos apropriados e que, por essa mesma razão, apreende relações e delas se serve.[4]

§ 2. OS NÍVEIS INTELECTUAIS

380 Do ponto-de-vista psicológico, somos levados a discernir diferentes níveis ou graus de inteligência, tanto na espécie animal como na humana. Por outro lado, apresenta-se o problema de saber se é possível passar do animal mais inteligente ao homem mais atrasado, por simples continuidade, isto é, de saber se entre o animal e o homem existe apenas uma diferença de grau.

A. Níveis intelectuais nos animais

Se não se der à palavra *inteligência* um sentido definido, que a faça sinônimo de razão, não há motivo para recusar a inteligência aos animais. Somos mesmo levados a distinguir entre os animais, as espécies e os indivíduos, graus de inteligência, isto é, graus na capacidade de se adaptar a situações novas por invenção de meios apropriados.

1. **Diferença entre as espécies.** Primeiramente, de uma espécie a outra, verificam-se grandes diferenças. Vimos como os chimpanzés conseguiam resolver problemas ante os quais fracassavam cães, gatos ou cavalos. Certos animais, como as galinhas, parecem particularmente estúpidos. Os insetos, maravilhosamente dotados quanto aos instintos, são extremamente pobres de inteligência.

Convém notar que a determinação dos níveis de inteligência nos animais é assaz hipotética e incerta. Faltam as observações

---

[4] Cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, págs. 104-106 (DELACROIX).

precisas na maior parte das espécies, e os meios de investigação são muito insuficientes. Após muitos outros psicólogos, KÖHLER quis estabelecer uma correlação constante entre a inteligência animal e o desenvolvimento morfológico, particularmente do cérebro. Mas essa correlação é muito discutível. BIERENS DE HAAN (*Journal de Psychologie normale et pathologique,* 1937, págs. 374-375) prova, com numerosas experiências, que o grau de inteligência não depende do lugar que os animais ocupam no sistema zoológico, e que, em matéria de «inteligência criadora», os chimpanzés estão longe de ocupar o primeiro lugar.

2. **Diferenças entre os indivíduos.** Dentro de uma mesma espécie, observam-se ainda notáveis diferenças entre os indivíduos. As experiências de THORNDIKE e de KÖHLER abundantemente o demonstram quanto aos macacos, e também se sabe como se distingue correntemente entre cães ou cavalos mais ou menos inteligentes, isto é, mais ou menos capazes de adaptar-se ràpidamente às situações novas.

B. Níveis intelectuais no homem

381 1. **Tipos de inteligência.** É fato de experiência comum que existem entre os homens diversos graus e formas de inteligência, não só no sentido de que *certos indivíduos são mui dotados e outros pouco,* mas ainda no sentido de que *as aptidões intelectuais são extraordinàriamente variadas.* Alguns têm notáveis disposições para as artes mecânicas; outros são naturalmente artistas, especulativos, matemáticos, comerciantes, etc. Têm-se imaginado numerosas técnicas a fim de determinar, de maneira tão precisa quanto possível, os níveis intelectuais e os tipos de inteligência. Essas investigações têm grande interêsse prático para a orientação e seleção profissionais.

2. **Os testes de inteligência.** Já que a inteligência se manifesta empìricamente como uma função de adaptação, tôdas as técnicas de discriminação consistirão em formular problemas. Os graus de inteligência serão determinados conforme a rapidez e exatidão da solução.

a) A questão da "inteligência geral". A inteligência geral, enquanto função global, só difìcilmente é acessível pelo método dos testes. Com efeito, primeiramente o gênero de teste empregado depende, muitas vêzes, de uma concepção filosófica sôbre a natureza dessa faculdade. Para uns, a inteligência definir-se-á como um poder de percepção do real; para outros, como uma aptidão para apreender relações, ou, ainda,

pela função lógica [5]. Por outra parte, *a inteligência é polimorfa*, e há modalidades de inteligência (funções mentais primárias) que não têm entre si nenhuma correlação necessária.

Verificam-se, não raro, fatos dêste gênero: matemáticos, uma vez retirados das matemáticas, raciocinam como selvagens; observadores admiráveis são desprovidos de senso lógico; lógicos notáveis fracassam na observação mais singela; artistas de dons maravilhosos não têm nenhum senso prático; indivíduos incapazes de cultura teórica manifestam uma espécie de gênio mecânico, etc.
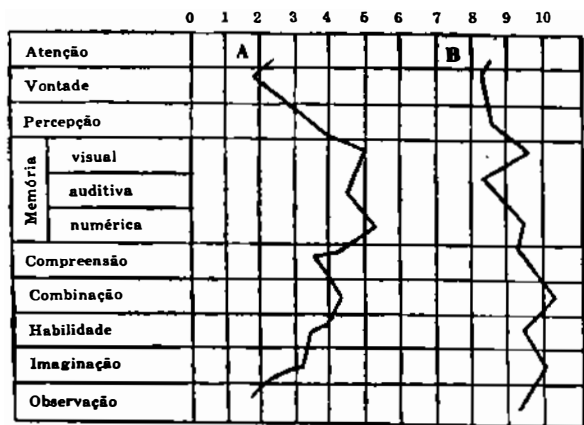
Fig. 21. Dois perfis psicológicos.

Cada um dêsses perfis é obtido reunindo por um traço o número de pontos que exprime o grau das diferentes aptidões medidas. A: perfil de crianças anormais. B: perfil de crianças normais (ROSSOLINO).

Um bom teste de inteligência deveria, pois, fazer atuar tôdas essas diferentes modalidades. Ideal dificilmente realizável. Por isto, convém, de preferência, recorrer a testes variados, suscetíveis de revelar o conjunto das funções intelectuais. Foi o que BINET preconizou e tentou realizar.

382 *b*) *Testes analíticos.* O método consiste em examinar várias operações intelectuais de natureza diferente (atenção; percepção; memória visual, auditiva, numérica; compreensão;

---

[5] Cf. BALLARD, *The new examiner*, Londres, 1924; SPEARMAN, "General Intelligence objectively determined and measured", em *American Journal of Psychology*, 1904, págs. 201-292; THORNDIKE, *The measurement of Intelligence*, New York; LHAY, "Un test d'intelligence logique", em *Le travail humain*, Paris, 1933, págs. 129-151.

combinação; habilidade; imaginação; observação), e depois totalizar os resultados obtidos.[6] Pensa-se formar assim certo juízo do valor intelectual geral (fig. 21).

Propõem-se a crianças os problemas seguintes: 3 anos: apontar o nariz; repetir dois algarismos; enumerar os objetos de uma gravura; repetir seis sílabas; 5 anos: copiar um quadrado; repetir uma frase de 8 sílabas; contar 5 moedas; repetir 4 números; mostrar e nomear 4 objetos diferentes e dizer-lhes o uso. 8 a 10 anos: mostrar as lacunas de uma figura; reproduzir um desenho simplíssimo; ordenar em série crescente cinco pesos diferentes; contar por números pares; definir um objeto de outro modo que não pelo uso; completar uma frase em que faltam certas palavras; compor uma frase que encerre duas palavras dadas «Brasil, glória»; reconstituir uma frase inteligível com palavras dadas sem ordem; discernir os absurdos de uma afirmação (o ferro é mais leve do que o papel), de um desenho, de um relato.[7]

Bem entendido, como já o observamos *(40)*, êsse processo só dá valores ordinários, e seus resultados só proporcionam comumente meras indicações, não sendo, como não é, a precocidade necessàriamente sinal de superioridade definitiva, nem o atraso marca de inferioridade irremediável.

c) *Testes de aptidões.* Quando se trata dos adultos, a noção abstrata de inteligência tem ainda menos alcance que para as crianças, entre as quais a diferenciação das diversas funções intelectuais é, muitas vêzes, pouco marcada. *No adulto, a inteligência é normalmente especializada,* e depende também não só do desenvolvimento mais assinalado de uma ou de várias funções intelectuais, como ainda da harmonização mais ou menos perfeita de funções diferentes e pràticamente solidárias, determinada pelo jôgo da vontade e dos interêsses. Um indivíduo superiormente dotado em tal aspecto pode, de fato, se fôr preguiçoso ou abúlico, ser muito inferior a outro medianamente dotado sob o mesmo aspecto, porém dotado de uma energia poderosa e perseverante. *A inteligência, mesmo especial, nunca é, pois, pràticamente isolável do complexo psíquico que define um indivíduo.*

---

[6] Cf. BINET et SIMON, *La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants, nouv. éd.*, Paris, 1945. DECROLY et DEGAND, "La mesure de l'intelligence chez les enfants normaux d'après les tests Binet Simon", em *Archives de Psychologie*, 1910, págs. 81-108. R. ZAZZO, *Intelligence et quotient d'âges*, Paris, 1946.

[7] Têm-se feito tentativas para determinar, para cada idade, as questões variadas que podem ser resolvidas pelo maior número de sujeitos *(idade mental)*. Quando um menino não pode resolver as questões de sua idade, diz-se que sua idade mental é inferior à sua *idade real:* um menino de 7 anos que só resolve as questões de 5 anos tem a idade mental de 5 anos. Inversamente, um menino de 5 anos que obtém êxito nos testes de 7 anos tem a idade mental de 7 anos.

Feitas estas reservas, é possível, por meio de testes apropriados, muito empregados nos institutos de psicotécnica, determinar as aptidões de um indivíduo. Ora tentar-se-á definir os graus das funções de compreensão, de invenção, de crítica, de organização, ou também os tipos de pensamento intuitivo ou analítico, prático ou especulativo, afetivo, imaginativo ou lógico, ou então os tipos vivo ou lento, sensorial ou motor, visual ou auditivo, etc.; ora, se possível, cuidar-se-á de ser mais preciso ou rigoroso, procurando, mediante provas diversas, descobrir as aptidões concretas (mecânicas, artísticas, verbais, simbólicas, etc.) de cada indivíduo. Em todos os casos, tratar-se-á de problemas especiais a resolver, que exigem uma rápida faculdade de adaptação a situações concretas bem definidas.

C. Patologia mental

383 *A patologia mental,* estudo das doenças mentais ou tipos nosológicos como tais (psicoses), assim como a *psicologia patológica,* estudo dos distúrbios funcionais (amnésias, alucinações, hiperestesias, etc.), considerados em si mesmos, independentemente da psicose de que dependem, transcendem largamente o campo da inteligência, visto concernirem igualmente aos distúrbios da afetividade e aos da atividade. Todavia, aqui como no estado normal, tôdas as funções são solidárias; a atividade intelectual muitas vêzes é perturbada ou inibida por «deficits» da afetividade, e inversamente: o torpor intelectual freqüentemente está ligado à depressão nervosa ou à psicastenia; a diminuição do número dos interêsses é, ordinàriamente, conseqüência da pobreza, nativa ou acidental, da imaginação e da atenção, etc.

Não obstante, se levarmos em conta estas observações, podem-se classificar de vários pontos-de-vista os transtornos intelectuais. Primeiramente, *do ponto-de-vista de sua duração,* são definitivos (idiotia, imbecilidade) ou passageiros (delírio momentâneo). *Do ponto-de-vista de sua natureza,* distinguem-se os transtornos por excesso (hiper), por falta (hipo) e por desvio ou perversão (para).

384 1. **Transtornos por excesso.** Êstes transtornos não são gerados por um excesso de inteligência, pois *não há excesso possível na inteligência.* Na realidade, afetam certos instrumentos (sensoriais, memória, linguagem) utilizados pela função intelectual: hiperestesia, hiperamnésia, logorréia, psicose alucinatória, etc.

2. **Transtornos por falta.** Distinguem-se aqui as paradas de desenvolvimento, as regressões e os casos de confusão mental.

a) Paradas de desenvolvimento. Podem-se agrupar nesta categoria: a *debilidade mental:* a criança é incapaz das aquisições normais, e de discernimento e de iniciativa; *atraso intelectual* e *imbecilidade:* a ação é de pura imitação, sem sentido nem continuidade; a *idiotia,* com seus estigmas físicos característicos e assinalada psicològicamente pela estagnação da atividade, votada à repetição indefinida dos mesmos gestos, pela obumbração do intelecto e ausência de sentimentos normais.

b) Regressões. As regressões ou degenerescências mentais produzem-se quer na velhice (*demência senil*), quer por doenças cerebrais: demência precoce e paralisia geral. A *demência precoce* é efeito de uma degenerescência celular devida a uma infecção ou intoxicação. Manifesta-se psicològicamente pela dissolução da unidade da vida consciente e por uma desinserção do real, chamada, em geral, *esquizofrenia*. *A paralisia geral,* por meningo-encefalite difusa, comporta psicològicamente amnésia, retrógrada progressiva *(22)*, queda gradual da atenção, do juízo e do raciocínio, obumbração do senso moral, manifestações delirantes, e, finalmente, imbecilidade integral.

c) Sonhadores mórbidos. Êste caso, que encontramos no estudo do devaneio *(233)*, pede algumas observações. Comumente fazem-no entrar na categoria das esquizofrenias, a qual se define pela deslocação da unidade da consciência ou dispersão intrapsíquica. Trata-se de indivíduos que só vivem no imaginário. O caráter patológico de sua conduta não deriva precisamente do fato de preferirem os produtos de sua imaginação como mais ricos, mais belos e mais sedutores que o real, isto é, em razão de seu conteúdo, mas sim em razão de seu estado imaginário, quer dizer de sua forma. Daí vem que o real, pôsto que lhe realize os sonhos, nunca os satisfaz, pois é sempre para êles, não um aquém do mundo imaginário, mas *outro* que não êle, situado num plano onde o esquizofrênico não quer viver, por não poder adaptar-lhe sua conduta. O sonho, ao contrário, não requer nenhuma adaptação; está à disposição do sonhador acordado; não admite nem risco nem novidade, e transforma-se ao sabor de sua fantasia ou de sua instabilidade mental. Êsse mundo imaginário é, finalmente, em relação ao real, de pobreza e de banalidade extremas.

d) Confusão mental. A organicidade desta afecção parece ser meramente acidental (infecções ligadas à febre tifóide, à tuberculose, ao câncer, ao alcoolismo. Psicològicamente, ela se manifesta por um entorpecimento das faculdades superiores, acompanhado ou não de agitação. Efetivamente, ora reveste forma astênica (*obtusão intelectual, passividade* e *imbecilidade*), ora a forma delirante (crises alternantes de *agitação delirante com alucinação*).

385 3. **Transtornos por desvio e perversão.** As *paranóias* têm a particularidade de unir dois sintomas que à primeira vista pareceriam inconciliáveis: de uma parte, as concepções delirantes (por exemplo, a convicção de ser príncipe, gênio ignorado) e, de outra, a integridade intelectual e sensorial (nada de alucinações, senão muito acidentalmente). *Fora do campo do delírio, os paranóicos são intelectualmente normais;* no campo do delírio, as deduções são corretas e mesmo, não raro, de sutileza desconcertante. O demente interpreta os fatos segundo sua idéia delirante, mas raciocina corretamente a partir dessas interpretações. Donde o nome de *loucura raciocinante*. Enumeram-se sete tipos de paranóicos: os perseguidos, os hipocondríacos, os megalômanos, os amorosos, os ciumentos, os místicos e os auto-acusadores. [8]

---

[8] Cf. Dr. CH. BLONDEL, *La conscience morbide*, Paris, 1914. RÉGIS, *Précis de Psychiatrie*, 6.ª ed., Paris, 1923. Dr. MALLET, *La démence*, Paris, 1935. H. DEHOVE, *Notions de Psychologie pathologique et de Pathologie mentale*, Paris, 1934.

§ 3. INTELIGÊNCIA E RAZÃO

386 Até aqui não tivemos de assinalar diferença essencial entre a inteligência dos animais superiores e a do homem, criança e adulto. Todavia, apresenta-se o problema *de saber se o têrmo inteligência pode ser empregado unìvocamente para o animal e para o homem.* A questão pode, aliás, ser abordada do ponto-de-vista experimental e reduzida a pequeno número de observações.

A. Limites do comportamento inteligente no animal

No estudo do instinto *(281)*, fizemos notar que, no animal, a inteligência está de todo compreendida nos limites do instinto, isto é, que ela absolutamente não constitui um psiquismo autônomo, especìficamente distinto do próprio instinto. Ou, por outros têrmos, *a inteligência no animal não é uma faculdade ou função. E' simplesmente uma qualidade do instinto.* Todavia, certos animais superiores, como o chimpanzé, pareceram dotados de uma inteligência relativamente autônoma. Sôbre êste ponto podemo-nos ater às observações de KÖHLER. O importante é apreender-lhes exatamente o significado.

1. **Servidão ao presente.** Tôdas as experiências de KÖHLER sôbre os antropóides demonstram que *as situações* em que os colocam essas experiências *devem apresentar-se sempre completas simultâneamente, isto é, formar um complexo óptico presente.* Corda, pau e caixa só são utilizados pelo chimpanzé para alcançar a isca na medida em que são apresentados juntos com esta. Do contrário, o antropóide não chega a resolver o problema proposto. Suponha-se, por contraste, a humanidade primitiva limitada ao psiquismo do macaco mais inteligente: jamais teria esboçado a menor civilização. Nem o fogo teria sido inventado, nem as habitações construídas, nem a terra cultivada, nem, com maioria de razão, teriam nascido as artes e as técnicas da indústria.

A razão desta diferença reside no fato evidente de que *o macaco só é determinado pelo presente sensível, e não tem nenhuma percepção ou antecipação do não-presente*, quer dizer, só tem representação do dado imediato. Mesmo êsses complexos ópticos imediatos são-lhe extremamente obscuros, fora dos casos simplíssimos que compõem os problemas propostos: não sòmente as soluções a descobrir estão subordinadas à estrutura óptica do campo, mas, além disso, os problemas tornam-se insolúveis para o chimpanzé "quando a estrutura do campo exige demasiado de sua faculdade de apreensão

óptica" (KÖHLER, *L'intelligence des singes supérieurs*, tradução de GUILLAUME, pág. 254). Que quer isso dizer senão que o chimpanzé não pensa (*maneja*, antes que as pensa, as relações de meios a fim), sendo o pensamento, como é, por essência, a faculdade de apreender o não-presente, de transcender o espaço e o tempo, de captar as relações *necessárias* dos meios aos fins? [9]

387 2. **Ausência da linguagem.** Em relação com as observações precedentes, ainda há que fazer notar que o antropóide não fala, enquanto que a criança, como o homem mais primitivo, tem uma linguagem à sua disposição. *A palavra é o sinal do pensamento*, em primeiro lugar porque traduz representações não presentes e liberta o homem da servidão do atual, e, depois, porque também significa a realidade de uma ordem interior, refletida e consciente. E' a marca de uma autonomia.

Não quer isso dizer que os animais não tenham nenhuma espécie de linguagem. Averiguou-se, por exemplo, que as abelhas que descobriram um lugar de melada abundante fazem sobressair pequenas vesículas situadas entre o quinto e o sexto segmentos abdominais; essas vesículos exalam um odor que alerta as abelhas próximas. Ademais, a abelha colhedora, ao voltar à colmeia, avisa as companheiras presentes por uma espécie de dança. Êste caso e outros semelhantes ainda não se compadece com o que se chama a «linguagem animal»: trata-se apenas de sinais ligados a reflexos emocionais inatos, deflagrados por situações concretas *(287)*. A linguagem animal é formada de gritos diversos, que são outros tantos sinais dotados de um sentido definido e percebidos pelos congêneres. Mas ainda aqui esta significação é puramente afetiva: não traduz senão emoções instintivas *(325-354)*. É o que nitidamente reconhecem observadores tão atilados como YERKES e KÖHLER.

Por esta razão, sem dúvida é inverter os têrmos do problema escrever (KÖHLER, *loc. cit.*, pág. 254) que "a ausência de linguagem [...] [é responsável] pela diferença considerável que existe entre o antropóide e o homem mais primitivo". Pode-se acaso conceber que sêres que pensam sejam incapa-

---

[9] Se certos êxitos entre os macacos mais inteligentes (*Sultão*, de KÖHLER, e sobretudo *Nicolau*, de GUILLAUME e MAYERSON) poderiam inclinar a falar de "pensamento" ou de "idéia", em todo caso é certo que do pensamento êsses macacos "só puderam adquirir o mais humilde germe, e que não souberam tirar dêsse privilégio nenhuma vantagem correspondente a suas imensas possibilidades", — e, mesmo, que "tão raro e incerto aparece nêles o emprêgo espontâneo dêsse nôvo instrumento mental, que quase poderíamos perguntar-nos se não foi suscitado nêles principalmente pela presença, ação e estímulo do homem, e se não foi a própria experimentação que criou as condições essenciais do fenômeno, ao invés de apenas nô-lo revelar, como lhe pedíamos" (M. PRADINES, *Psychologie générale*, II, I, páginas 112-113).

zes de exprimir seu pensamento, ou que sêres incapazes de exprimir seu pensamento sejam, no entanto, capazes de pensar? De fato, presença e ausência da linguagem são efeitos e não causas. Não se deve dizer: o animal não pensa porque não fala, e sim: o animal não fala porque não pensa.

Aliás, KÖHLER reconhece que, do ponto-de-vista da organização, o chimpanzé revela uma fraqueza que mais o aproxima dos macacos inferiores que do homem. O que equivale a dizer que êle não pensa, já que a organização implica a construção refletida de uma ordem por meio de um conjunto de representações livres.

388 3. **O animal e a criança.** Muitas vêzes compara-se a criança com o animal.[10]

KÖHLER sugere que haveria lugar para estabelecer, por testes, "em que medida crianças normais ou retardadas se safam de dificuldades em situações dadas de maneira concreta" e da mesma natureza que as que servem para os chimpanzés. *Porém isso nada significaria, porquanto a criança não é uma espécie especial.* Tornado adulto, o antropóide continua sendo antropóide. A criança é um homem em via de desenvolvimento e que, já muito cêdo, fala, pensa, julga e raciocina como o adulto.

Que, em seus primeiros anos, a criança fracasse em resolver os problemas propostos aos antropóides, ou que os resolva como êstes, é sinal de um desenvolvimento insuficiente e, de modo algum, de uma natureza fixada e murada nesses limites *(72)*.[11]

PIAGET (*Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1937, págs. 112-113) sustenta que o pensamento da criança difere do pensamento adulto: certos modos de pensar seriam próprios da criança e desapareceriam nas idades seguintes. Noutros têrmos, o desenvolvimento da criança seria qualitativo, e não apenas quantitativo. Numerosas experiências infirmam essa opinião: tôdas demonstram que, do ponto-de-vista qualitativo, o pensamento da criança é idêntico ao do adulto, que tôda a diferença reside na falta de expriência da criança, e que o adulto comete as mesmas faltas que a criança quando tem de se aplicar a coisas que não lhe são familiares.

---

[10] Cf. KELLOG, *The ape and the child*, New York e Londres, 1933.

[11] Mme. N. KOHTS (*Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1937, págs. 494 e segs.), comparando a conduta da cria do chimpanzé e o comportamento da criança, propõe as seguintes conclusões: "O pequeno chimpanzé aparece [...] como um ser que possui rudimentos de certas qualidades ou aptidões especìficamente humanas, mas que não tem tendência alguma a exercê-las nem a aperfeiçoá-las, ainda quando, com isso, pudesse obter vantagens apreciáveis [...]. Trata-se de um ser estacionado no estreito círculo de suas imperfeições inatas, um ser "regressivo", se o compararmos ao homem, um ser que não quer nem pode entrar na via do progresso" (pág. 530). (Êsse "que não quer" é fôrça de expressão, porque só recusamos aquilo que, de alguma maneira, somos capazes de realizar.).

B. A razão

389 1. **Inteligência racional.** Entre o animal, mesmo superior, e o homem, mesmo não civilizado, devemos, pois, reconhecer duas diferenças essenciais. De uma parte, o *homem, em suas representações e atividades, não está prêso, como o animal, aos dados sensoriais atuais;* pode utilizar imagens livres; pode, antes de agir, organizar mentalmente sua ação segundo um plano. O animal, ao contrário, é escravo do real sensível, a ponto de só evocar as imagens motoras à medida da ação. [12]

FR. ALVERDES (*Social life in the animal world*, Londres, 1927) pretende explicar tôda atividade, humana e animal, pela fórmula seguinte: A = f (C, V), em que A = o ato, C = elementos instintivos, e V = variável que produz em certos casos a reação apropriada a uma situação dada e, noutros, uma reação imprevisível. A diferença entre as atividades instintiva e intelectual seria que, na primeira, a constante é que predomina, e, na segunda, a variável. É evidente a petição de princípio de uma tal fórmula, que implica que entre o comportamento constante e o comportamento variável só há mera diferença acidental. Tratar-se-ia precisamente de saber, primeiro, se a variabilidade das reações é sempre do mesmo tipo *(281)*, e, depois, se a distinção de uma atividade constante e de uma atividade variável não constitui uma diferença essencial.

Por outro lado, o homem tem o *poder de fazer prevalecer uma tendência antagonista sôbre uma tendência instintiva.* Não se descobre no animal vestígio algum de semelhante poder, em virtude mesmo da servidão em que o animal se acha relativamente ao dado sensorial presente.

A propósito de chimpanzés, há que notar, como o confessa KÖHLER, que, desde a mais tenra idade, devem ter tido a experiência dos objetos móveis; devem ter-se servido de um galho ao brincar, escavado o solo e ter-se alteado num galho para colhêr um fruto. Êsses animais só resolvem um problema com o auxílio do que aprenderam. As reações musculares impostas pela situação e criada pelo problema já se acham de antemão constituídas, bem como do mesmo modo preexistem as imagens motoras correspondentes.

Poder-se-iam resumir êstes dois pontos dizendo que *o homem tem sôbre o animal, graças ao jôgo de suas representações livres, o privilégio de dominar o universo e de se dominar a si mesmo.* Êste privilégio evidentemente é o efeito de uma função original, irredutível aos mecanismos, instintivos e emocionais, que governam o comportamento animal. Êsse poder define-se pelo têrmo *razão* ou faculdade de perceber e produzir uma ordem, isto é, de apreender as relações inteligíveis existentes entre as coisas e unificar o conjunto do saber.

---

[12] Cf. MC DOUGALL, *An Outline of Psychology*, págs. 204 e segs.

2. **A inteligência infra-racional.** Não se trata, pois, de recusar a inteligência ao animal, mas sòmente de reconhecer que essa inteligência é especìficamente diferente da inteligência humana. *O instinto é uma forma de inteligência, porém objetiva e montada pela natureza.* No animal superior, o instinto torna-se mais maleável, a inteligência parece desprender-se dêle em certa medida. Mas essa medida é das mais estreitas, e fica sendo infra-racional, enquanto o antropóide permanece sempre escravo do dado sensorial.

C. O pensamento

390 A inteligência, que empìricamente caracterizamos como um poder de adaptação, aparece-nos, pois, agora em suas formas superiores, pròpriamente humanas, como implicando funções ou potências mui diversas, que podem ser reduzidas às funções gerais de análise e de síntese, e às operações originais que põem em atividade essas funções.

1. **Análise e síntese.** O pensamento humano não recebe o dado como um caos indiferenciado. Mediante *operações de dissociação, decomposição, divisão e distinção,* esforça-se constantemente por apreender os elementos da experiência, por compará-los entre si a fim de determinar suas relações de semelhança e a ordem sistemática que os une.

A síntese consiste em *reconstruir os todos a partir dos elementos,* não sòmente em vista de apreender os objetos da experiência, prèviamente analisados e decompostos, em sua unidade complexa e em sua multiplicidade orgânica, mas também para criar objetos novos. Tôdas as técnicas, tôdas as ciências e tôdas as artes são produtos dêsse poder sintético, que culmina no pensamento filosófico, esfôrço de síntese racional que ambiciona pensar o universo como um todo.

2. **Meios do pensamento.** O pensamento humano tem por instrumentos o conceito, o juízo e o raciocínio. Pela *idéia ou conceito,* representação abstrata, o pensamento é liberado da servidão da imagem e do presente sensorial. Escapa aos limites do espaço e do tempo. O *juízo* e o *raciocínio* são os meios pelos quais a inteligência humana apreende o real, não mais sòmente como um complexo confuso de objetos diversos, porém ainda como um sistema ordenado de maturezas e de essências, e, mediante recurso aos princípios e às causas, constrói um universo mental que permite ao homem transcender o mundo sensível.

391 3. **Simbolismo intelectual.** A linguagem humana retira daí tôda a sua significação. Como o mostrara DESCARTES, ela é o *sinal da razão,* única capaz de usar símbolos que servem de substitutos às coisas, e, por isso mesmo, de se libertar da escravidão do dado sensível imediato. A indiferença do sinal articulado (tal como o definem as convenções infinitamente variadas que são as línguas humanas) não faz senão traduzir a realidade de um pensamento capaz de abstrair e de generalizar as experiências, isto é, de dominar o espaço e o tempo.

4. **Sinais físicos do nível intelectual.** Sempre se relacionou espontâneamente o estado do cérebro, e, em particular, o maior ou menor desenvolvimento do crânio, com o estado intelectual. Empreenderam-se pesquisas metódicas para controlar e precisar êsse ponto.

RAÇAS	VOLUME CRANIANO
Negróide de Boskop (Cabo)	1.900 cm3.
La Chapelle aux Saints	1.600 —
Néanderthal	1.500 a 1.600 cm3.
Japonêses	1.586 — —
Bretões	1.583 — —
Chineses	1.518 — —
Esquimós	1.456 — —
Negros do Dahomey	1.352 — —
Anglo-Saxões	1.412 — —
Indianos	1.289 — —

Fig. 22. Volume craniano médio de diferentes raças.

Se é certo que um pêso mínimo (1.000 g) e um volume mínimo de massa encefálica (cêrca de 1.250 cm3) são necessários para que sejam possíveis as funções psíquicas superiores (maximum dos antropóides: 621 cm3), o nível intelectual não é exatamente proporcional ao volume craniano.

a) *Volume do crânio.* As estatísticas permitem comparar entre si as diferentes raças humanas. O quadro da fig. 22 mostra não ser possível estabelecer uma relação fixa entre o desenvolvimento craniano e o nível intelectual.

Todavia, BINET («Signes physiques de l'intelligence», *in Année psych.,* 1910, págs. 3-12) demonstrou, por experiências numerosas, que se podem estabelecer conclusões assaz precisas à base da medição craniana de indivíduos da mesma raça e da mesma idade. O processo consiste em medir a compasso de espessura o diâmetro ântero-posterior da cabeça, o diâmetro transversal, o diâmetro longitudinal acima e diante das orelhas, e enfim a altura do crânio. Somam-se as cinco medidas em cada sujeito, e estabelece-se a média para todos os indivíduos da mesma idade. Os indivíduos que excedem a média são chamados *adiantados cefálicos,* e os que estão abaixo *retardados cefálicos.* O quadro seguinte, que resume as experiências de BINET sôbre crianças das escolas municipais de Paris, dá a relação entre o estado cefálico e o estado intelectual.

	INTELIGÊNCIA RETARDADA	INTELIGÊNCIA REGULAR	INTELIGÊNCIA ADIANTADA
Adiantados cefálicos	20%	30%	50%
Regulares cefálicos	25%	50%	25%
Atrasados cefálicos	40%	35%	25%

Segundo BINET, essas experiências levam às conclusões seguintes: «No que concerne ao grupo, a significação dessas medidas é tão precisa, que poderia servir para um diagnóstico global [...]. Mas, se, em vez de me apresentar as crianças agrupadas, trazem-mas uma a uma e me pedem que julgue cada uma delas pelo volume do crânio, sou obrigado a me recusar».

R. ZAZZO (*Intelligence et quotient d'âges*, Paris, 1946) contesta o alcance dos testes de BINET-SIMON e mostra que os quocientes que por êsses testes se estabelecem são relativos não a quantidades de inteligência, mas a idades. «Define-se a criança normal não por certa quantidade de inteligência, mas sim pelo lugar médio que ocupa entre as crianças da mesma idade; não pela aritmética que permite adicionar, subtrair, multiplicar ou dividir valores, mas pela estatística que situa um indivíduo em relação a um grupo biológica e socialmente definido» (pág. 45). Como mais acima fazíamos notá-lo *(382), aqui só poderia tratar-se de números ordinais.*

b) Estado da massa encefálica. Sôbre êste ponto, numerosas hipóteses têm sido propostas. Pretendeu-se relacionar a inteligência com a superfície encefálica ou com o número das circunvoluções, ou ainda com a conformação destas últimas. De fato, nenhum dêstes critérios é decisivo. O último parece, entretanto, proporcionar algumas indicações, mormente negativas, já que os alienados são portadores de anomalias freqüentes nos sulcos cerebrais. Os dois primeiros critérios são claramente falsos.

Quanto ao pêso da massa cerebral, êste não tem significação absoluta *do ponto-de-vista individual (63).* O cérebro humano tem um pêso médio de 1.360 gramas. O cérebro de Cuvier pesava 1.830 g; o de Byron, 2.238 g; o de Cromwell, 2.231 g. O de Gambetta pesava apenas 1.294 gramas.

c) Qualidade da substância encefálica. O fator qualidade é, por sem dúvida, o mais decisivo, pôsto que o menos fácil de investigar. Cada vez que se pretendeu medi-lo, foi sempre (conformemente ao processo normal da ciência, *I, 153)* ao ponto-de-vista quantitativo que se voltou, com tôdas as obscuridades que encerra.

D. Pensamento e sociedade

392 1. **Tese sociológica.** A escala sociológica contemporânea tem-se esforçado por explicar pela sociedade o conjunto da vida intelectual. DURKHEIM observa primeiramente que a *linguagem,* pela qual se transmitem as idéias e tôdas as aquisições do saber, é essencialmente de natureza social e, por conseguinte, de origem social.

Aliás, se se analisam os elementos do pensamento, não são menos evidentes seu valor e sua origem social. O *conceito*, por exemplo, é impessoal, imutável e universal; domina e governa o pensamento individual. Ora, êstes caracteres são formalmente os que definem a sociedade *(I, 258)*. Ademais, o conceito implica uma hierarquia de gêneros e espécies. Ora, as noções de gênero e de espécie, como a de hierarquia, são de origem social (família, clã, tribo, pátria), pois a natureza não apresenta exemplo delas (DURKHEIM, *Formes elémentaires de la vie religieuse*, págs. 205-211). Poder-se-iam fazer idênticas observações para tôda a *Lógica*. As categorias de que ela se serve (princípio, causa, fim, substância, etc.), as regras ideais que formula (princípios de razão) têm, tôdas, os caracteres do fato social, a saber: a universalidade, a imutabilidade e o valor de coação, e, por outra parte, as próprias coisas que elas exprimem são, originalmente, sociais (a causa, por exemplo, que significa a eficiência, é primitivamente humana). Sem dúvida, acrescenta DURKHEIM, o indivíduo, como tal, bem que tem o sentimento confuso de certa constância nas coisas, das semelhanças que encerram, da ordem que as liga entre si. Mas tudo isso é algo de inteiramente distinto das categorias e dos conceitos: êstes governam imperativamente tôdas as nossas representações empíricas, e só podem provir de uma realidade que excede o indivíduo, isto é, da sociedade.

Esta concepção, consoante DURKHEIM, explica ao mesmo tempo a transcendência do conceito e das categorias da razão, transcendência desconhecida pelo empirismo, — e seu valor natural ou experimental, desconhecido pelo racionalismo idealista, visto como a sociedade que os produz é "a manifestação mais alta da natureza" *(Formes elémentaires*, págs. 18 e segs.).

393 2. **Discussão.** A teoria de DURKHEIM apóia-se em certo número de observações justas, mas tira delas conseqüências que não contêm.

a) *Jôgo das influências sociais.* Não se pode negar que *as influências sociais exercem considerável influência nas expressões da vida intelectual,* idéias e linguagem. Com efeito, não sòmente a sociedade assegura, pela linguagem, a transmissão, de uma geração à outra, de uma tradição de pensamento, que encerra um material enorme de conceitos e de formas lógicas rigorosas, como ainda não cessa de influir sôbre nosso pensamento para lhe imprimir direções e comportamentos coletivos. E' o que explica os caracteres comuns à mentalidade, à ciência e à filosofia de cada época.

b) *Natureza da causalidade social.* Tôda a questão está em definir a natureza da causalidade social. E' ela, como o quer DURKHEIM, criadora das funções mentais graças às quais pensamos por conceitos e submetemos nossas operações intelectuais a princípios universais e necessários? Bem difícil é de admitir. Duma parte, com efeito, *a própria sociedade só é possível por essas funções mentais que se supõem produzidas por ela.* Não há sociedade humana senão porque seus indivíduos pensam por conceitos e obedecem a leis lógicas universais. Se faltassem essas condições primárias, a humanidade viveria em rebanhos e por bandos, como os animais.

Doutra parte, *os argumentos propostos por* DURKHEIM *não passam de petições de princípio.* Do fato de o conceito ser impessoal, estável e universal conclui imediatamente que êle é produto da sociedade. Mas isso supõe gratuitamente que tudo o que é impessoal, universal e estável só pode provir da sociedade. Ora, é o que seria de mister provar. A hipótese de uma razão comum a todos os membros da espécie humana, embora variável em algumas das suas manifestações, e condicionando a própria existência da sociedade, é pelo menos tão plausível quanto o postulado de DURKHEIM. Quanto aos argumentos tendentes a explicar as categorias do pensamento (gênero e espécie lógicas, categorias de causa, de fim, de substância, de sagrado, etc.) a partir das realidades sociais, assentam em dados positivos mais do que incertos, e implicam a mesma petição de princípio.

Por exemplo, *a noção de causa* seria originalmente a de mana. Mas, admitindo a realidade da mana primitiva (fôrça difusa universal), pode-se opinar mais acertadamente que a noção de causalidade é que se exprime sob forma de mana, de tal modo que, dêsse ponto-de-vista, a idéia de causa é que deveria ser considerada como primitiva, e não a de mana. Do mesmo modo, pensa R. HUBERT, [13] *o sagrado* é primitivamente o tabu (aquilo que é objeto de interdição e que não se deve tocar). Não se poderia, porém, igualmente admitir que a interdição ritual definida pelo tabu deriva da idéia do sagrado?

Resumindo, nossa vida intelectual depende, em grande parte, das influências sociais. *A sociedade,* que tem sua natureza e seus fins próprios, *modela e especifica parcialmente nosso pensamento. Mas nem o cria,* visto a sociedade só ser possível por êle, *nem o justifica,* visto que a vida intelectual só se exerce e só se desenvolve libertando-se das servidões coletivas e dos mecanismos do hábito. Porquanto não existe outro pensamento autêntico senão aquêle que, pela atividade

---

[13] Cf. HUBERT, *Manuel élémentaire de Sociologie,* 2.ª ed., Paris, 1930, pág. 82.

pessoal, *assimila* os materiais conceptuais transmitidos pela sociedade, e que os examina e os critica em referência a normas absolutas das quais a sociedade como os indivíduos são universalmente tributários.

MAINE DE BIRAN (*Défense de la Philosophie*, éd. Naville, *Œuvres inédites*, t. III) criticou com vigor a teoria sociológica, tal como já a encontrou elaborada em suas linhas essenciais por DE BONALD em sua *Théorie du Pouvoir politique et religieux*. Nada, diz êle (pág. 207), é menos defensável que essa nova «metafísica social». «Como se a sociedade fôsse um ente misterioso, existente por si mesmo, independentemente dos indivíduos e diferente da reunião dêles; como se a sociedade, sem seus indivíduos, possuísse um sistema de verdades que lhe teriam sido dadas primitivamente, e que os indivíduos receberiam passivamente, sem sequer ter o direito de examinar, nem, por conseqüência, os meios de entender essas verdades exteriores; como se o ensino dado pela sociedade a cada um de seus membros não fôsse sempre e necessàriamente uma transmissão oral de indivíduos a indivíduos; como se as noções ou os sentimentos comuns a tôda a espécie pudessem ter sua causa e sua razão em outro lugar que na própria natureza dos indivíduos, ou nas faculdades igualmente dadas a cada um pelo autor de sua existência; enfim, como se não fôsse girar num círculo ridículo o explicar pela sociedade a natureza humana e as leis primordiais de sua inteligência; porquanto a própria sociedade evidentemente necessita, por sua vez, ser explicada pelo homem dotado, quer primitivamente, na época de sua criação, quer posteriormente, por uma espécie de transcriação milagrosa, dotado, digo, de faculdades, noções, sentimentos ou instintos, relativos ao estado social em que devia viver.

ART. III. *O PENSAMENTO E A LINGUAGEM*

§ 1. O ABSOLUTO DA RAZÃO

394 1. **Razão, pensamento e palavra.** Pode parecer vão perguntarmo-nos quem é primeiro, a razão ou a linguagem, visto que a linguagem atesta o pensamento e pràticamente com êle se confunde. Todavia, no complexo pensamento-linguagem, sem dúvida é possível definir qual é o aspecto ou elemento que tem a primazia formal, isto é, determinar uma *ordem lógica*. Ora, dêste ponto-de-vista, evidentemente é ao pensamento que cumpre atribuírmos a função essencial, visto que, se o pensamento atua na e pela palavra, esta não faz senão exprimir o pensamento. Sem o pensamento não haveria linguagem, mas simplesmente reações emocionais que se limitariam a exprimir o estado afetivo de um indivíduo incapaz de situar-se fora de si. [14]

---

[14] Cf. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, Paris, 1930. G. GUSDORF, *La parole*, Paris, 1953.

Falando com mais precisão ainda, e para afastar os equívocos, melhor seria dizer que o que é primeiro absolutamente, segundo a ordem lógica, é a *razão*, pois ela é que possibilita a um tempo o pensamento e a linguagem, os quais, de fato, formam uma coisa só. O pensamento, enquanto é ato e discurso, confunde-se com a palavra, que lhe dá uma forma e um corpo. Distinto desta encarnação, não é outra coisa senão a potência radical que chamamos pelo nome de razão.

395 2. **Gésto e mímica no homem.** O gesto e a mímica não são necessàriamente expressivos de pensamento. Muitas vêzes não fazem senão traduzir reflexos emocionais. E' o que sucede com os animais. Porém, *já na criança pequena, à falta de expressões verbais, o gesto e a mímica são reações que significam o pensamento.*

Por exemplo, pode-se verificar que a criança possui a idéia de chapéu antes de conhecer a palavra «chapéu», como o demonstra o fato de se cobrir com todos os objetos que servem de cobre-cabeça (barretes, bonés, gorros, quépis, etc.). Sem dúvida ela verificou que êsses objetos de forma variada servem para cobrir a cabeça, mesmo antes de conhecer a expressão verbal dessa noção: a idéia empírica (o-que-se-põe-na-cabeça) precedeu a palavra. Assim também, suas reações (careta ou gesto de recusa, ou expressão de satisfação e gesto de preensão) ante certas qualidades por ela isoladas em diferentes complexos sensoriais, testemunham a presença de uma noção empírica dessas qualidades. Tal é o caso da criança que repele ora o leite, ora a sopa ou a infusão que lhe parecem muito quentes: certa noção geral do calor está implicada em seu gesto. *Nela já há pensamento, porque o gesto é portador de uma intenção e de um significado.*

Como mais acima se viu *(377)*, verificam-se, é verdade, fatos análogos nos animais. O chimpanzé, para aproximar uma isca, serve-se de objetos mui diferentes: pau, galho de árvore, cana, tábua, etc. O cão retira-se diante de alimentos muito quentes, seja qual fôr a forma dêsses alimentos. Grande é, porém, a diferença entre a criança e o animal. Êste, quando se trata, por exemplo, de alimentos quentes, fareja-os e retira-se por efeito da sensação de calor. Assim também, o animal reconhece imediatamente os sêres (congêneres e inimigos) com os quais está em relação, nem por isso há razão para se falar de idéias gerais: trata-se sòmente de percepções de estruturas e de formas que fazem corpo com o instinto (resultando isso do fato de serem essas percepções inatas, específicas e hereditárias), ao passo que a criança necessita da experiência e progride continuamente. Quanto ao *emprêgo de instrumentos variados pelo macaco*, não implica, tampouco, a presença de uma idéia, mas sòmente uma aptidão relativamente grande para reconhecer estruturas e fôrmas espaciais do mesmo tipo, o que é realmente um comportamento que imita a abstração, mas de ordem puramente sensorial, e que se reduz a repetir, com objetos variados, o mesmo gesto eficaz levado a efeito uma primeira vez.

396 3. **O discurso interior.** Nem tôda palavra é necessàriamente exterior. A linguagem não se reduz tôda a um fenô-

meno sonoro. Se é verdade que pensar e falar são uma coisa só, há primeiro uma *palavra interior*, que é a própria definição do pensamento, palavra primitiva e autêntica pela qual a idéia recebe sua primeira existência, e que é pròpriamente *o ato pelo qual o ser racional se situa à distância em relação ao mundo e se diz a si mesmo, opondo-se a elas, o que as coisas são para êle*. O animal, ao contrário, ignora essa emergência fora do mundo, e por isso nem pensa nem fala.

Os casos de *surdo-mudez* e o *pensamento implícito* obrigam claramente a distinguir palavra interior e palavra exterior. É fato perfeitamente certo que os *surdos-mudos de nascença*, embora constrangidos pela falta de linguagem,[15] exercem tôdas as operações intelectuais do homem. O emprêgo do alfabeto Braille não faz senão dar corpo a um pensamento que existia antes dêle. Mais notável ainda é o caso das «almas em prisão», isto é, dos *surdos-mudos-cegos de nascença*, que, por métodos de educação que utilizam o sentido do tato, podemos tornar capazes de uma vida intelectual e moral maravilhosamente rica, que supõe êsse «discurso interior», sem o qual seria impossível.[16]

É certo, aliás, que nesse caso, como também no diálogo que não cessamos de sustentar conosco mesmos, a palavra interior é composta de imagens motoras de articulação e de pronúncia esboçadas (ação ídeo-motora das imagens: *198*), que é a forma normal da reflexão, da percepção e da ação, a tal ponto que, para os primitivos, o pensamento se define como o ato de «falar por dentro», e que, em certos momentos de surprêsa ou de estupor, a impotência de falar é mero efeito de uma espécie de bloqueio do discurso interior.

Todavia, bem longe está o homem de falar interiormente todo o seu pensamento. Primeiramente, *na ação*, nós produzimos uma multidão de percepções e de operações intelectuais que desafiam a análise mais minuciosa e só encerram uma linguagem interior sumária, elíptica e descontínua. Idêntica observação há que fazer no tocante ao trabalho de *invenção* que, operando no desconhecido (esquema dinâmico) e, não raro, com rapidez prodigiosa, abandona sistemàticamente a expressão verbal, em que só encontraria o duplo embaraço de uma fixidez e de uma rigidez incompatíveis com seu dinamismo *(231)*.

§ 2. Origem da linguagem

397 A questão da origem da *linguagem* é um problema filosófico, por ser problema de *estrutura ontológica*, ao passo que a questão da formação e da evolução das *línguas* é uma questão de técnica fonética e de história, e concerne sòmente à estrutura morfológica (orgânica) do ser-falante.

---

[15] É uma lei falar o próprio pensamento, de tal sorte que, segundo nota M. SCHELLER (*Formalismus in der Ethik*, Halle, 1921), "um homem que tem paralisada a língua não compreende tão bem o que escreve quanto um homem são".

[16] Cf. L. ARNOULD, *Ames en prison*, Paris, 1910.

Todavia, ao unir a linguagem à razão como à sua condição absolutamente primeira (condição de *possibilidade*), ainda não teremos resolvido a questão da origem da linguagem, que para nós se apresenta no plano fenomenal. Um recurso metafísico não poderia substituir uma explicação psicológica. Devemos, pois, perguntar-nos agora quais são as condições primordiais (condições de *realidade*) da palavra exterior.

A. Três teorias sôbre a origem da linguagem

Distinguimos três tipos principais de explicação da origem da linguagem: teoria emotiva, teoria imitativa e teoria social, que têm isto de comum: procurarem reduzir a linguagem a um gênero de comportamento geral do qual a palavra articulada seria apenas uma espécie.

Limitar-nos-emos a mencionar a *teoria da origem sobrenatural*, que desfrutou grande voga na Escola tradicionalista. Deus, dizia DE BONALD, deve ter revelado ao homem, ao criá-lo, a um tempo a linguagem e as principais verdades morais e religiosas. Com efeito, o homem teria sido radicalmente incapaz de inventar a linguagem, porque, para inventar uma linguagem, é necessário possuir outra. Doutra parte, sendo a palavra, consoante DE BONALD, a condição e o instrumento de todo pensamento, deve o homem ter recebido de Deus sua linguagem, como dêle recebeu sua razão.

Peca esta teoria, em primeiro lugar, pelo fato de recorrer ao «sobrenatural», que não pode trazer luz ao plano psicológico. Sem dúvida, a linguagem supõe, como condição absoluta, a razão, que vem de Deus. Mas *a invenção da linguagem é obra humana e natural.* De resto, afirmar que «para inventar uma linguagem é necessário possuir outra» é confundir língua e linguagem, invenção socializada e natureza.[17]

398

1. Teoria da origem ativa.

a) Exposição. Esta teoria, proposta por LUCRÉCIO,[18] DE BROSSES,[19] DARWIN, DE HUMBOLDT, considera a linguagem

---

[17] Cf. DE BONALD, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, c. II. Como o fazia notar MAINE DE BIRAN, criticando a tese de DE BONALD (cf. *Origine du langage*, éd. Naville, *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, t. III, pág. 247), "crer que antes do sinal não havia nada, e que de tôda necessidade foi mister que um sinal revelado viesse, não excitar e despertar, mas criar a idéia, é querer que a mó tenha sido feita pela coisa moída, é negar a atividade do espírito humano". Na realidade, acrescenta BIRAN (pág. 277), "nenhum homem é capaz de receber de fora a verdade ou de entendê-la se já não estiver nêle. Sinais dados ou aprendidos só podem tirar do entendimento aquilo que neste já estava sem êles, mais ou menos obscuramente".

[18] V. 1.026-1.102.

[19] *Théorie de la formation mécanique des langues*, 1765. DE BROSSES também apela para a imitação, que considera mesmo como tendo tido a influência preponderante.

como uma diferenciação e um desenvolvimento do gesto espontâneo, do grito e das interjeições, isto é, daquilo a que se tem chamado a *linguagem natural.* Em sua origem, não passaria de uma *mímica vocal das emoções,* e derivaria dos sinais naturais, empregados *intencionalmente.* [20]

Com efeito, o grito, o gesto e a atitude são sinais inteligíveis para todos, enquanto comuns a todos. Tornam-se pròpriamente uma linguagem desde que resultam de uma intenção. A criança que grita para chamar a mãe começa ao mesmo tempo a pensar e a falar, visto que explora uma *relação de significação.*

b) *Discussão.* O defeito desta teoria é apoiar-se na noção equívoca da "linguagem natural", como se a mímica, o gesto e o grito, no homem, pudessem constituir um gênero unívoco com o grito e a mímica dos animais. De fato, se se quiser chamar "linguagem natural" às expressões emocionais do animal, o homem, desde que fala, está para além de tal linguagem, e de maneira alguma é possível passar desta para a palavra. [21]

Com efeito, no animal, o gesto e o grito são meras expressões que coincidem estritamente com seus estados emotivos, ao passo que no homem *estão carregados de intencionalidade e manifestam, para além da situação emotiva, um alcance e um projeto, quer dizer um "sentido".* Traduzem o aspecto que as coisas assumem em sua experiência, e as relações que se estabelecem entre um sujeito livre e o mundo.

Se a «expressão» fôsse a forma primeira da linguagem, o animal estaria na trilha que conduz à palavra. Aliás, é bem o que, mui lògicamente, admitem os defensores da teoria. O leão que ruge, dizem êles, não simplesmente como expressão pura de sua cólera, mas *para* intimidar, o gato que arranha a porta *para* fazê-la abrir, esboçam o primeiro mecanismo da palavra. Mas êste modo de ver é puro antropomorfismo. O leão não ruge *para* intimidar, nem o gato arranha *para* fazer abrir a porta: isso são operações intelectuais que se lhes atribuem gratuitamente. De fato, tudo se reduz aqui a um complexo de imagens, que formam uma estrutura global: «rugido-fuga-do-inimigo», «arranhamento-abertura»; quer dizer, reduz-se a um fenômeno de adaptação. Sem dúvida, no grito e no gesto há uma finalidade, mas que é *puramente objetiva;* ao passo que no homem tem um caráter subjetivo, quer dizer, é pensada e assumida como tal.

Na criança pequena, como o fizemos notar, o gesto e a mímica são reações que significam o pensamento, a saber, que *manifestam intenções relativamente às coisas do seu meio.* A criança que grita

---

[20] Chama-se *sinal natural* ao que está ligado por uma relação natural à coisa significada (a fumaça é sinal natural do fogo). O sinal *convencional* é efeito de uma decisão arbitrária (o ramo de oliveira, sinal de paz) *(I, 44).*

[21] Cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception,* pág. 491.

porque o leite que lhe apresentam está quente de mais não faz senão exteriorizar um estado de mal-estar ou descontentamento: recusa o leite e pede que seja menos quente. Por aí ela já se afirma com os meios de que dispõe, como um sujeito autônomo e livre. *Nela, a expressão é não sòmente manifestação de emotividade, mas também afirmação de si.*

399 **2. Teoria da origem imitativa.**

a) *Exposição.* Esta teoria, defendida por LEIBNIZ, HERDER, TYLOR, F. DE SAUSSURE,[22] ao observar que a linguagem se dá como um sistema de *significações,* afirma que não pode ter sido elaborada senão por oposição à "linguagem natural", a qual (contràriamente ao ponto-de-vista da teoria precedente) de modo algum é uma linguagem, já que, por ser espontâneo e automático, todo gesto e todo grito exclui a significação *intencional.* A linguagem, portanto, pròpriamente só existe *como comportamento simbólico e significativo,* e *seu caráter essencial é exprimir uma intenção relativa ao objeto.*

Quanto à sua origem primitiva, deveria esta ser buscada no *instinto de imitação,* que leva a "reproduzir o mundo".

O problema de saber como se atualizou essa tendência reprodutora e imitadora é bastante obscuro. Faz-se notar, em primeiro lugar, quanto nos é familiar o gesto que, para significar uma ação, imita essa própria ação: tal o gesto da criança que tapa os olhos com as mãos para indicar que a luz a fatiga e que é preciso puxar as cortinas. A ação mimada é uma *linguagem ideográfica,* que encerra conceitos, pela mesma razão que as palavras. Sabe-se como os surdo-mudos, reduzidos a essa linguagem, empregam-na com maravilhosa engenhosidade. Mas essa forma de expressão é confusa e de pouco alcance comparada com a linguagem vocal.

Todavia, não bastam ùnicamente as vantagens da linguagem articulada para explicar seu aparecimento. Sem dúvida, sua superioridade sôbre o gesto e a mímica é evidente: é utilizável na escuridão como na luz; é mais precisa e mais clara; requer apenas um dispêndio muscular medíocre; não interrompe nem estorva o trabalho ou a atividade corporal. Mas tôdas estas vantagens não fazem que os animais acrescentem à «linguagem emocional» a linguagem falada.[23] Cumpre, pois, admitir que no princípio da linguagem falada há uma aptidão e uma tendência inatas para explorar as possibilidades, muito extensas, de articulações vocais.

O ponto-de-partida, diz-se, deveu abraçar duas espécies de elementos fonéticos. Primeiro, as *onomatopéias,* que imitam os ruídos naturais. Verifica-se que tôdas as crianças elaboram uma linguagem

---

22 *Cours de linguistique générale,* Paris, 1922.

23 Esta observação tem tanto mais alcance quanto a conformação anatômica dos órgãos vocais do chimpanzé não difere notàvelmente da do homem. DELACROIX (*Nouveau Traité de Psychologie* de DUMAS, V, pág. 269) observa justamente que "há na fonética do chimpanzé tantos elementos fonéticos da linguagem humana, que não se pode imputar aos defeitos do instrumento essa ausência da função verbal" *(387).*

dêsse gênero (o cão é primeiramente o uau-uau), e que as línguas mais evoluídas conservam certa quantidade de raízes que exprimem onomatopéias (zumbir, ranger, roncar, assoviar, sussurrar; cocorocó, glugu, tique-taque, etc.). Doutra parte, as *vocalizações naturais*, pelas quais o homem, dotado de uma gama extraordinàriamente variada de articulações sonoras, tem os meios de criar sinais que a imitação e a tradição pouco a pouco estabilizam.

b) *Discussão.* A crítica da teoria da origem emotiva já nos permite apreender o que de errôneo e de justo há na teoria da linguagem-imitação. No fundo, o êrro aqui é inverso, mas do mesmo gênero que aquêle que mais acima frisamos, e consiste em ignorar o caráter expressivo da linguagem. Esta tem certamente, e mesmo no nível do gesto e do grito, um caráter intencional de relação ao mundo. Mas é também, e ainda mais fundamentalmente, *expressão de um sujeito que se afirma face ao mundo.* A palavra certamente é significativa de uma intenção; mas é primeiramente libertadora, enquanto *liberta do mundo das coisas.* E' simultânea e solidàriamente isto e aquilo, e a oposição de uma linguagem-expressão pura da subjetividade e de uma linguagem pura da intencionalidade é completamente arbitrária: a palavra realiza abstrações, separando os elementos biológicos dos elementos psicológicos e sociais, que fazem da linguagem a expressão de um pensamento e a afirmação de um sujeito e de uma comunidade.

Tão ilusório é pretender que a linguagem nasça da imitação dos ruídos dos objetos reais, como fazê-la nascer da mímica vocal das emoções. Com efeito, *o elemento imitativo, uma vez introduzido na linguagem, já não tem, em absoluto, o mesmo sentido, e aí não conserva mais nada de imitativo:* exprime a coisa no geral e como separada da experiência particular. A expressão pode aqui *tomar de empréstimo* seu símbolo à onomatopéia, mas a ela não se reduz, e visa a muito além, isto é, à *idéia.*[24]

3. **Teoria da origem social.** Segundo esta teoria, que é a da Escola sociológica, e que foi retomada, sob forma aliás bastante diferente, por REVECZ,[25] a linguagem é essencialmente um produto do grupo e da existência em comum. Originalmente, não é nem expressiva nem significativa, mas só e essencialmente *ação socialmente constituída*: nasceu da transmissão dos sucessos e dos projetos técnicos do homem e dos laços múltiplos e poderosos de colaboração que produzem.[26]

Acima discutimos *(392-393)* a tese sociológica que quer explicar pela sociedade tôdas as manifestações da cultura. As objeções que aqui temos a fazer não passarão, pois, de uma

---

[24] Cf. M. PRADINES, *Psychologie générale*, II, 1.ª parte, págs. 504 e 510.
[25] Cf. G. REVECZ, *Origine et préhistoire du langage*, Paris, 1950.
[26] Cf. DURKHEIM, *La Division du travail.*

reprodução das precedentes. Observemos primeiramente que o êrro certo dessa teoria é excluir "a priori" o caráter expressivo e significativo da linguagem, e que, em conseqüência, é outro êrro pretender que a linguagem derive da sociedade. Com efeito, *há na palavra algo que evidentemente é pré-social* (lògicamente ao menos), *e que consiste em ser fundamentalmente manifestação de um eu-no-mundo*. A palavra que brota espontâneamente para traduzir a experiência humana do mundo é o ato pelo qual o homem toma, o mais nìtidamente, consciência de seu poder criador. *Por isso mesmo que são nomeadas, as coisas do mundo compõem um mundo nôvo totalmente humano.* Milagre permanente, a palavra atesta e consagra a independência e a soberania do homem.

Eis aí o que DURKHEIM não compreendeu, — e é êsse apenas um caso particular do êrro fundamental que lhe faz negar, por sôbre a sociedade, a realidade da razão e do humano, que explicam a sociedade. Mas, em compensação fêz ressaltar muito bem tudo o que a linguagem, como tôda a cultura, deve à sociedade. Porquanto é certo que *o ato da palavra não pode organizar-se senão numa comunidade de indivíduos encarnados*. A linguagem desenvolve-se *num plano de existências intersubjetivas*. É isso justamente que explica que ela se ache orientada para as significações despersonalizadas, nas quais seu papel se remata, por abstração, na pura e simples comunicação. *Meio de ação, a linguagem torna-se uma espécie de intermediário neutro e da comunidade lingüística,* sinal sistematizado impessoal, moeda que todos os indivíduos podem trocar para as necessidades práticas da vida.[27]

B. Tríplice raiz da linguagem

401 1. **Expressão, significação, comunicação.** As discussões anteriores permitiram-nos estabelecer que cada uma das teorias criticadas apreendeu realmente um aspecto autêntico da linguagem, mas também se equivocou ao querer fazer dêsse aspecto particular um caráter exclusivo. Na realidade, a linguagem nasceu da tríplice necessidade de exprimir, significar e comunicar. Para compreendê-lo, há que partir da situação existencial do homem, que é um eu-encarnado e que se encarna com outros num mundo comum.

a) *Expressão.* O ato fundamental de que procede a linguagem é a expressão de um eu que, difundindo-se no mundo e humanizando o universo de sua experiência, afirma-se espon-

---

[27] É característico, nota CLAPARÈDE (*Psychologie de l'enfant*, página 524), que, quando a criança pergunta que *é* isto ou aquilo a resposta que espera é um *nome*, e não uma definição. De um lado, o nome é para ela uma tomada de posse do objeto, e, de outro lado, dá-lhe a possibilidade de uma ação eficaz.

tâneamente como um sujeito. A linguagem é, assim, em sua origem, *o efeito e o sinal de uma libertação e de uma autonomia.*

b) *Significação.* Mas a significação já aí está, na própria expressão de si, que por si mesma é significativa. Contràriamente ao que sucede com o animal, em que a expressão do indivíduo pela mímica e pelo grito é um impulso cego da natureza, no homem a expressão já é pejada de intencionalidade mais ou menos explícita. Sujeito livre num mundo que êle talha à sua medida pela linguagem, o homem necessàriamente afirma seu projeto, encarnando em cada gesto e em cada palavra um projeto para o futuro. *Assim a linguagem desenha o sentido que o homem pretende dar ao mundo,* e essa intenção é a própria conseqüência da libertação trazida pela expressão: está faz corpo com ela, e ambas traduzem o duplo aspecto de um sujeito que, ao encarnar-se no mundo, ordena êsse mundo à volta de si como *seu* mundo, o mundo de sua ação e de sua expansão.

402 c) *Comunicação.* O sujeito encarnado não é um puro sujeito, um indivíduo isolado e separado. Está no mundo *com outros sujeitos* e *deve comunicar-se com êle para realizar seus projetos e, por isso mesmo, perfazer sua própria libertação e sua autonomia.*

Não se poder reduzir a invenção da linguagem à ação dêsse instinto social, mas também não se pode reduzir ao mínimo sua importância. Não é a sociedade que explica o nascimento da linguagem, visto que a sociedade não é possível sem ela. Mas *a socialização do pensamento tem exercido sôbre a própria linguagem imensa influência,* que consiste em lhe dar, aos poucos, essa *fixidez* e essa *universalidade* já implicadas, a bem dizer, nas formas mais humildes do pensamento, mas que só podiam adquirir sua perfeição graças à poderosa influência do fator social. *Linguagem e sociedade vão necessàriamente juntas,* e tão bem estão em causalidade recíproca, que se pode dizer ao mesmo tempo, ainda que por diferentes razões, que da linguagem procede a sociedade e da sociedade a linguagem.

O efeito dessa socialização foi a impersonalidade ao mesmo tempo que a universalidade. Tais são as condições da comunicação intersubjetiva em que se realiza em sua plenitude essa «transcendência ativa» em relação ao mundo, que é a própria definição do homem. Verdade é que, *por essa despersonalização, a linguagem perde sua relação imediata à imagem, que está no princípio da nomeação,* e reveste um aspecto artificial e convencional. Pretendeu-se, mesmo, fazer dessa artificialidade e dessa neutralidade um ideal em relação à imaginária original. Mas isso é compreender mal o fenômeno da *socialização lingüística.* Esta, com efeito, não é senão um estado instável entre a imaginação de que procede a palavra, e a convenção

onde se perde o valor expressivo da palavra. De feito, a linguagem só tem sentido na medida em que conserva sua ligação com o poder criador da imagem. Separadas desta, as palavras envelhecem e morrem. Para durar e viver, devem tornar a carregar-se incessantemente de fôrça expressiva. *A influência da sociedade impõe, pois, à linguagem uma tensão permanente entre a neutralidade do sinal que ela reclama e a riqueza da imaginária que assegura a vitalidade da palavra*, e essa própria tensão é que faz da linguagem uma *história*. Não se conseguirá destruir êste equívoco, mas compreender-se-á o sentido dêle reconhecendo na linguagem o duplo aspecto de uma *criação* que, pelo nome, a um tempo inventa o mundo e afirma o sujeito, e de uma *intersubjetividade* que só pode ter sua eficácia pela mediação do universal e do impessoal.

403 2. **Problema de lingüística geral.** Quanto a saber *como se exerceu concretamente em sua origem o ato da palavra*, isto é assunto de lingüística geral. Se se admitir que as relações constitutivas da linguagem se reduzem às que servem para formar a frase (substantivo, adjetivo e verbo), apresenta-se a questão de determinar qual foi a relação fundamental que provocou o desenvolvimento da linguagem. MAX MÜLLER[28] defendeu a *teoria da geração predicativa* (*sol ardet* seria uma simplificação de *sol ardens*). SCHUCHARDT[29] e MEYER propuseram a *teoria verbal* (o verbo, isto é, a expressão da ação e da paixão, foi o princípio gerador das outras partes do discurso). Enfim, certos lingüístas, como Michel BRÉAL,[30] admitiram, após CONDILLAC (*Grammaire*, 2.ª. p., c. 1), a *teoria substantiva*, isto é, a derivação do verbo e do adjetivo a partir do substantivo.

3. **Invenção permanente da linguagem.** Enfim, cumpre entender bem que tudo isso, expressão, intenção e comunicação, absolutamente não é coisa do passado, nem coisa de reflexão. É pura ilusão pretender alcançar a origem da linguagem no passado, como se esta houvesse sido inventada uma vez por tôdas, e não mais se tratasse, depois, senão de recebê-la, pronta, da tradição. Se é certo que o exercício imemorial da palavra fixou na espécie aptidões que primeiramente ela teve de adquirir (ou atuar),[31] nem por isto é menos verdade que a *linguagem é uma invenção permanente*: nasce cada dia do poder criador que define a razão-encarnada-dentro-do-mundo. *É no próprio presente que a linguagem surge*, como um esfôrço para pensar, isto é, medir, apreciar e organizar um mundo que de início se nos dá como um todo global e inarticulado, e como o ato, para o homem,

28 "Le verbe", *in Revue de phil.*, 1888, II, págs. 588-591.
29 *Ueber die Lautgesetze*, Berlim, 1885.
30 *Mélange de mythologie et de linguistique*, Paris, 1878.
31 Cf. M. PRADINES, *Psychologie générale*, II, pág. 472.

de se compreender a si mesmo ou de se tornar consciência explícita dessa apreensão do mundo, e nisso está a maravilha constantemente renovada de nossa presença no mundo.

Doutra parte, êsse nascimento nada deve a uma iniciativa voluntária. O homem desobre a palavra, mas não a *constitui. A palavra é obra espontânea de seu estar-no-mundo;* até mesmo o sentido da palavra, sem o qual, como se viu, a palavra é inconcebível, não faz senão nascer do comércio do homem com o mundo: é uma forma de seu comportamento, da mesma maneira que o gesto ou a mímica, e é por isto que, mesmo fixada, ela continua sempre aberta e indefinível, como o indivíduo que com ela se exprime.

O que acabamos de dizer da palavra não significa que esta forneça a estrutura elementar da linguagem. É seu *elemento material,* como veremos que a idéia é o elemento material do juízo. Mas, assim como o juízo é a unidade concreta do pensamento, assim também *a frase significante, e não a palavra, é que forma a estrutura elementar da linguagem.* Com efeito, a palavra fixa realmente a idéia, mas está longe de fixá-la tôda: por sua complexidade, a idéia transborda imensamente o seu sinal verbal. Ademais, a mesma palavra pode servir para múltiplas idéias. Daí se segue que *a palavra só recebe seu significado real no interior da frase;* fora desta, já não tem senão uma função proposicional. Como tal, a palavra só tem, pois, uma existência *virtual;* só recebe seu sentido preciso por sua inserção nas estruturas complexas que a integram.[32] É por isto que, rigorosamente falando, não se pode dizer que a frase é composta de palavras, visto que estas, enquanto significativas, não existem na consciência antes do uso que delas se faz.[33] Dêsse modo se vê que estas observações concordam com as que mais acima fazíamos *(137)* no tocante à prioridade do todo sôbre os elementos.

§ 3. A LINGUAGEM CONCEPTUAL

404 A linguagem evolui constantemente da imagem para a noção. De fato, como já vimos, a noção é interior à imagem; esta contém virtualmente o significado; e *o saber, ao desenvolver-se no abstrato, só faz explicitar as riquezas imanentes da*

---

[32] Quando a criança utiliza apenas uma só palavra, essa palavra, de fato, tem valor de frase; esta, implícita ou explìcitamente, é a própria forma da linguagem, como o juízo é a forma do pensamento. A assimilação da língua falada, na criança, vai das palavras-frases, ou *proposições uninominais,* pelas quais designa uma situação ("fome" = desejo de comer; "levar" = é o momento do passeio), às frases de várias palavras simplesmente justapostas ("bebê-bobô-mão" = bebê machucou a mão) e, enfim, às frases articuladas.

[33] Quando se segue a evolução morfológica e semântica das palavras, seguem-se por isso mesmo, como o observa J.-P. SARTRE (*L'Etre et le Néant,* pág. 598), os vestígios da passagem das frases no curso do tempo. As palavras são os *produtos* que o pensamento vai depositando no curso de sua evolução.

imagem. Neste sentido afirmava ARISTÓTELES que "não há nada na inteligência que primeiro não tenha estado nos sentidos". A linguagem conceptual está, pois, em continuidade com as formas primárias da expressividade. Mas, se a palavra é sempre sinal de pensamento, êste não explicita sua realidade formal senão na e pela idéia, que é um *sinal espiritual*. Tentemos precisar como se realiza essa explicitação e como se traduz na própria linguagem.

405 1. **Etapas do progresso intelectual.** O advento do pensamento pròpriamente dito está ligado ao *uso consciente do sinal*. Sem dúvida, o sinal também intervém constantemente na vida do animal. Mas êste não percebe a relação de significação. Perceber esta relação, como tal, é, como já fizemos notar (*147*), privilégio do pensamento humano.

Ora, do ponto-de-vista psicológico, para apreender a natureza do pensamento, nada melhor que tentar assistir, de alguma sorte, à gênese dêle no mundo mental da criança. Imaginaram-se experiências de duas espécies para definir a estrutura mental da criança: umas visam a descobrir como a criança chega a abstrair, de uma percepção global dada, certos aspectos determinados (advento da idéia abstrata); as outras tendem a conhecer os processos e as etapas que conduzem à generalização (advento do conceito).

a) *Nascimento da idéia.* As primeiras experiências empregam a linguagem e o desenho. Apresentam-se a uma criança imagens de cenas simplíssimas (por exemplo, as que ilustram a fábula da rapôsa e do corvo), e pergunta-se-lhe *o que está vendo*. Aos dois anos, a criança só enumera as pessoas e os objetos (a rapôsa, o corvo, o queijo, a árvore). Mais tarde, pelos 3 ou 4 anos, nota certas ações e começa a precisar as relações concretas das pessoas e dos objetos: a rapôsa está falando ao corvo; o corvo larga o queijo. Pelos 5 anos, a criança é capaz de interpretar o conjunto da situação, isto é, de descrever as relações não sòmente materiais, mas também morais, dos atores da cena.

O estudo do desenho infantil conduz aos mesmos resultados. Os primeiros desenhos da criança, mesmo feitos sôbre modêlo, são essencialmente esquemáticos: os caracteres individuais acham-se omitidos em proveito do tipo genérico; as relações e as proporções são ignoradas, ou tratadas de maneira muito aproximativa (figura 23). Só relativamente tarde, pelos 7 ou 8 anos, é que a criança revela um cuidado mais exato das proporções e relações, e preocupa-se com reproduzir, num todo complexo (uma bicicleta, por exemplo), o arranjo mecânico e as relações dos elementos.

Êsses testes demonstram que *o progresso da criança está ligado ao emprêgo dos sinais*. Primitivamente, há só imagens. A idéia começa a brotar no momento em que a criança inventa um sinal que representa o objeto. Êste sinal (palavra ou desenho) está, a princípio, ligado à imagem, e, por falta de uma percepção suficiente das relações, permanece típico e genérico. Ainda não é um abstrato, mas simplesmente a expressão da estrutura e da forma que caracterizam a percepção. Todavia, a idéia pròpriamente dita já está im-

Fig. 23. O desenho infantil.

1. *Desenhos esquemáticos do boneco. Estão presentes detalhes interessantes, porém faltam partes essenciais, e as proporções são descuradas. No desenho da direita, os membros servem de suporte imediato à cabeça.* 2. *Desenho de uma criança de 7 anos, o qual revela a negligência das proporções e das relações de situação.* (Segundo G.-H. LUQUET, *Les dessins d'un enfant*, Paris, Alcan, 1913, gravura CXXII, n.º 1.368.)

plicada no fato de o sinal ser não sòmente *exercido* (como no animal), mas ainda utilizado como tal para simbolizar todos os objetos da mesma espécie. Êle implica doravante essa relação de significação (entre a palavra ou o desenho e o objeto, isto é, entre o sinal e a coisa significada) que é a própria forma da idéia. O progresso ulterior consistirá em usar sinais cada vez mais numerosos e variados, e, depois, em passar dos sinais de objetos aos sinais de relações, o que indicará o acesso do pensamento infantil às noções abstratas de causalidade e finalidade. Nesta fase a criança possui e emprega os sinais lógicos mais abstratos, que traduzem as formas relacionais da linguagem (por quê, porque, como, por causa de, por meio de, em vista de, conquanto, se, etc.).

b) *Aparição do conceito.* As *esperiências de escolha* servem para descobrir quando e como a criança tem acesso ao conceito, isto é, aqui, à idéia formalmente universal, consistente em simbolizar por um sinal abstrato um caráter comum a tôda uma classe de objetos e apreendido como tal. O princípio destas experiências consiste

em separar objetos semelhantes. Pede-se, por exemplo, à criança que escolha, numa pilha de cartões diferentes pela forma, pelo tamanho e pela côr, os que sejam semelhantes. A criança de 2 ou 3 anos juntará os cartões vermelhos sem se preocupar com sua forma, ou os cartões quadrados sem se preocupar com sua côr. Mais tarde, a criança dá-se conta de que há vários princípios de escolha possíveis, e de que se podem agrupar os cartões segundo a forma, a côr ou o tamanho. Desde êsse momento, a criança adquiriu os sinais (isto é, as noções) de círculo, de quadrado, e as das diferentes côres: diferenciou caracteres e, por êsse motivo, associou caracteres sob o mesmo sinal. O progresso de seu pensamento consistiu em considerar o mesmo objeto sob vários pontos-de-vista, em perceber qualidades ou caracteres por si mesmos, por abstração de todo complexo em que êles são dados, e como suscetíveis de existir idênticos em objetos múltiplos. Com isso, *o pensamento da criança decididamente se emancipou das coisas concretas.* Na posse de relações de significação múltiplas (idéias e conceitos), êle transcende a imagem e desenvolve-se no universal.[34]

406 2. **Simbolismo conceptual.** As observações que precedem revelam que o progresso da criança depende do próprio progresso do simbolismo. O simbolismo já está presente na imagem esquemática ou genérica da percepção sensível, que prevê a imaginação de estruturas e de formas (*195*). Mas, a êsse nível, a representação não se distingue do objeto sensível. Tôdas as experiências de escolha que têm sido praticadas nos animais demonstram que, nêles, a escolha está ligada ao mecanismo das imagens. A criança, ao contrário, eleva-se pouco a pouco a uma diferenciação prodigiosamente variada do mundo sensível, graças a um *sistema de sinais abstratos* que a educação lhe proporciona, e pelos quais se liberta das coisas. O pensamento é isso mesmo, a saber: a criação de um universo mental que simboliza o universo objetivo e sua inesgotável complexidade.

407 3. **As idéias e as palavras.** A própria idéia, enquanto estrutura abstrata, é poderosamente servida pela linguagem, tanto do ponto-de-vista social como do ponto-de-vista individual. Se a linguagem parece feita antes de tudo para permitir a comunicação do pensamento, serve primeiro para pensar. *Pensar é, as mais das vêzes, falar-se a si mesmo.* Por outro lado, *nosso saber, nossas experiências, nossos sentimentos fixaram-se de alguma sorte nas palavras,* que lhes conferem uma estabilidade, uma flexibilidade e uma disponibilidade que de outro modo não teriam.

---

[34] Cf. PIAGET, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant,* Paris, 1935; *La construction du réel chez l'enfant,* Paris, 1937. H. WALLON, *Les origines de la pensée chez l'enfant,* Paris, 1945. J. CHATEAU, *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant,* Paris, 1946.

a) *A palavra fixa a idéia.* Com efeito, as idéias têm uma espécie de fluidez e de instabilidade que é como um tormento para o pensamento que quer ser precioso. As palavras fixam-nas, dando-lhes um corpo. Por isto, *procurar reencontrar uma idéia é, ordinàriamente, procurar uma palavra na memória.* No mesmo sentido, tôda idéia nova, tôda ciência, tôda técnica novas implicam invenção de novas palavras, que fixem, primeiro para o inventor e depois para o público, os elementos essenciais da descoberta. Daí ter-se podido dizer que uma ciência não é mais que uma língua bem feita (CONDILLAC), e que a língua de um povo é o espelho de suas idéias.

b) *A palavra torna a idéia flexível.* Ademais, as palavras têm a vantagem de proporcionar às idéias uma flexibilidade extrema. Por si mesma, a idéia é o substituto da coisa, e é mesmo, relativamente a este, de bem mais fácil manejabilidade: com efeito, está sempre à nossa disposição, ao contrário da coisa. A palavra, sinal da idéia, constitui na mesma ordem um nôvo progresso em razão mesmo de sua fixidez e de sua estabilidade. O uso dos dicionários é uma prova palpável disto: êles são como que um conservatório de idéias disponíveis, que permitem a nosso pensamento achar seu modo de expressão mais adequado, e, por assim dizer, manipular à vontade a moeda inteligível de que necessitamos.

Pode-se, pois, admitir que as mais das vêzes se pense com palavras, neste sentido que as operações sôbre os sinais equivalem às operações sôbre as coisas significadas. Não que, como na álgebra, o sinal valha por si mesmo e signifique uma coisa qualquer. Porém, *mesmo significando uma idéia definida* (senão a linguagem incidiria no puro psitacismo e seria um nada de pensamento), *a palavra reduz e simplifica a idéia,* cuja complexidade e riqueza interna, se se explicitassem, seria um obstáculo ao progresso do discurso *(I, 109).*

A idéia e a palavra estão associadas, e não formam senão um só todo consciencial: a idéia «é» a palavra, e a palavra «é» a idéia. Mas, de uma parte, como a idéia encerra uma grande complexidade interna, acaba por não ter na palavra que a exprime senão uma espécie de existência virtual. Damo-nos bem conta disto sempre que se trata de definir o sentido de uma palavra: é tôda uma multidão de idéias que não raro afluem ao pensamento. Doutra parte, e por essa mesma razão, temos muito menos palavras que idéias, e as palavras devem servir para significar idéias múltiplas (polissemantismo): as palavras desempenham, de alguma sorte, um papel de economia, em que muito bem se assinala sua função essencial, que é, não substituir o pensamento, mas servi-lo sem oprimi-lo.

c) *Psitacismo e formalismo*. Daí vem que se discuta tanto sôbre as palavras. O *conteúdo virtual* destas, que é o mesmo da idéia, permite tomá-las em sentidos múltiplos. Por isto, numa discussão convêm entender-se exatamente sôbre o sentido das palavras empregadas, isto é, defini-las *(I, 56)*. As palavras, destartes, valem por uma definição e dispensam de atualizar, no discurso, seu conteúdo inteligível.

Em compensação, haveria abuso em atribuir às palavras mais importâncias do que às idéias (formalismo). Em certo sentido, a palavra (a saber: *tal ou qual palavra de uma língua dada)* é indiferente ao pensamento, visto ser, *como tal*, mero sinal convencional. Se é indispensável que nos entendamos sôbre as convenções, isto é, que aceitamos falar *a mesma língua*, há que saber discernir, por sob as formas, às vêzes imperfeitas ou aproximadas, da expressão verbal, as idéias que esta quer traduzir. Há uma maneira de se apegar às palavras que denota menos precisão de espírito que preguiça ou pobreza intelectual.

E. A linguagem escrita

408 A linguagem escrita cedo estendeu, na humanidade, os benefícios da linguagem falada, permitindo-lhe transpor os limites do tempo e do espaço. As etapas do desenvolvimento da escrita parece terem sido as seguintes:

1. **Pictografismo.** Uma fase completamente primitiva é assinalada pelo emprêgo de sinais convencionais (entalhes feitos em paus; penas recortadas de diferentes maneiras, etc.), para significar determinadas situações (fig. 24). A escrita esboça-se sob a forma figurativa, que consiste em representar direta ou simbòlicamente as próprias coisas ou situações. Esta representação está em relação direta com a linguagem por gestos (pictogramas).

Fig. 24. Figuração convencional de uma situação dada.

Penas usadas pelos índios que significavam que o inimigo foi: 1) *morto;* 2) *escalpelado;* 3) *decapitado;* 4) *ferido.* (Segundo THURNWALD.)

2. **Ideografismo.** A escrita pròpriamente dita começa com o ideograma ou desenho estilizado do objeto cuja idéia se quer evocar (fig. 25 *a*). Pràticamente, o ideograma é, pois, uma «pintura de idéia».
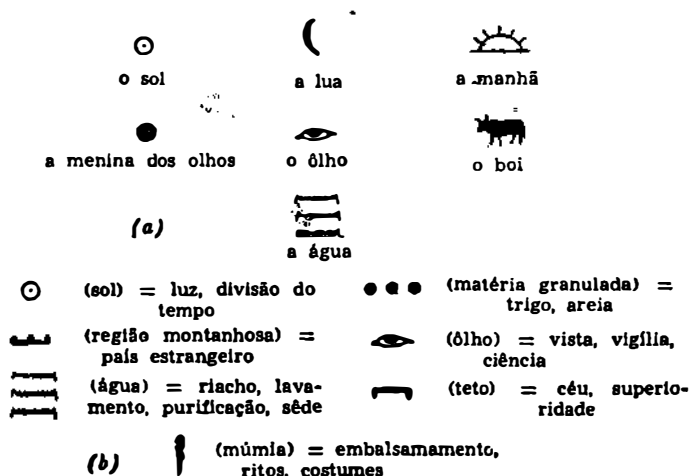
Fig. 25. Etapas da escrita.

a) *Ideogramas ou "pinturas de idéias"*. b) *Ideogramas-chaves ou logogrifos.*

Uma fase de transição consiste em simbolizar, por desenho de um objeto ou sinal convencionados, não já a própria coisa, mas seu nome, e depois as idéias que evoca (*ideogramas-chaves ou logogrifos*) (fig. 25 *b*).

Fig. 25 *bis*. Sinais alfabéticos egípcios.

Cada sinal designa uma articulação (MASPÉRO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, Hachette, págs. 831-839).
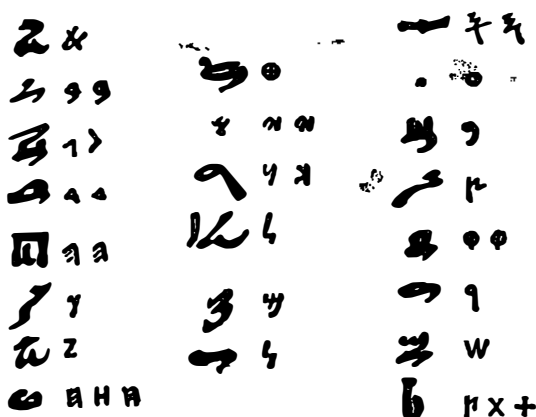
Fig. 26. As vinte e duas letras do alfabeto fenício.

Os caracteres que estão à direita das letras fenícias são as formas arcaicas das letras gregas: a derivação fenícia é aí mui visível. (Segundo MASPÉRO; *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* Paris, Hachette, pág. 843.)

3. **O fonetismo.** Como se vê, a evolução faz-se do concreto para o abstrato, neste sentido que *o sinal se emancipa pouco a pouco da imagem concreta primitiva.* Esta evolução termina, com o hieróglifo egípcio, num sistema em que cada ideograma se torna o sinal da primeira sílaba do nome evocado *(escrita silábica).* Assim, o sisinal ⊂⊃, que originàriamente significava a bôca, significou depois a palavra *rou* (bôca). Mais tarde, o mesmo sinal significou simplesmente a letra *R* (primeira letra da palavra *rou*). Nesta fase, a escrita tornara-se *alfabética,* quer dizer, significava um único fonema ou som (fig. 25 *bis*).

Os Fenícios ainda aperfeiçoaram êsse sistema, escolhendo entre os antigos sinais alfabéticos 22 grafismos que serviram para designar as consoantes de sua língua (fig. 26). Os Hebreus e os Gregos adoraram êsse sistema gráfico, do qual são tributárias tôdas as línguas modernas.

CAPÍTULO III

A IDÉIA

SUMÁRIO[1]

409 Os psicólogos da inteligência, sobretudo os lógicos, têm reduzido a três as funções essenciais do pensamento: *a concepção das idéias*, o *juízo* e o *raciocínio*. Estas funções é que temos agora de estudar, mas ùnicamente do ponto-de-vista psicológico, isto é, do ponto-de-vista das condições imediatas de seu exercício. Relativamente à idéia, os problemas que se propõem concernem à sua natureza psicológica, à sua origem e ao ato pròpriamente dito de intelecção.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, IV-VIIII. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 2, 3 e 10; Ia., q. 84-89. RIBOT, *L'evolution des idées générales*, Paris, 1897. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 2.ª ed., Paris, 1924. M. BLONDEL, *La Pensée*, t. II. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, Paris, 1930. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, págs. 85 e segs. (DELACROIX). J. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la connaissance*, Paris, 1929, págs. 133 e segs. A. BURLOUD, *La Pensée conceptuelle*, Paris, 1927. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, Paris, 1924, c. II e IX. R. JOLIVET, *L'intellection intellectuelle*, Paris, 1934; *Les Sources de l'idéalisme*, Paris, 1936. Y. SIMON, *L'ontologie du connaître*, Paris, 1934. RABEAU, *Speces. Verbum*, Paris, 1938. LAPORTE, *L'abstraction*, Paris, 1940.

Art. I. *NATUREZA PSICOLÓGICA DA IDÉIA*

§ 1. Tipos de idéias

A. Concepção e idéia

1. **A visão inteligível.** A palavra idéia vem de uma palavra grega que significa *ver* (ἰδεῖν , *videre).* Etimològicamente, *ter uma idéia é, portanto, exercer uma percepção intelectual:* conceber a idéia de círculo é operação análoga à de ver um círculo inscrito no quadro (*intuição*). A diferença está em que a vista do círculo concreto é percepção de um objeto sensível, ao passo que a idéia do círculo é percepção de um objeto inteligível. O problema psicológico que se apresenta é verificar experimentalmente êsses dados do senso comum.

O têrmo *concepção* é igualmente muito expressivo: significa uma *geração,* o ato de produzir interiormente, no próprio seio do pensamento, o ser nôvo de natureza imaterial que se chama idéia ou conceito.

2. **A idéia como meio de conhecer.** A experiência mais comum da vida intelectual basta para nos ensinar que a idéia ou conceito não é *o* que conhecemos, mas sim aquilo *por que* conhecemos. Apreendemos não idéias, mas objetos por meio das idéias. Conceber a idéia de círculo é pensar no objeto definido como círculo: a representação mental (à qual, aliás, se associam imagens concretas mais ou menos precisas) não é, de modo algum, como tal, o têrmo do pensamento, mas ùnicamente seu meio. O que tivemos ocasião de fazer notar a propósito da imagem *(193)* vale igualmente a respeito da idéia.

B. Classificação das idéias

410 Visamos a classificar as idéias não do ponto-de-vista de sua forma, o que compete à Lógica *(I, 51),* mas do ponto-de-vista de seu conteúdo. Sob êste aspecto, distinguem-se duas grandes categorias de idéias: as empíricas e as racionais ou lógicas, — as idéias individuais e as idéias gerais.

1. **Idéias empíricas e racionais.**

a) A idéia empírica. Esta idéia, como o indica a palavra *empírica,* exprime antes de tudo uma experiência, e depende desta experiência. *Significa muito menos o que a coisa é em si mesma do que o que ela é em relação a nós.* Assim, para a criança, o leite é o que serve para alimentar; para o comerciante, é uma mercadoria que representa tal ganho determinado. Do mesmo modo, uma paisagem, para um agricultor, é antes de tudo um conjunto de culturas; para o pintor, é um conjunto de

linhas e de côres; uma máquina de costura, para a costureira, significa tal trabalho, tal fadiga, tal ganho; para um mecânico, é um conjunto mecânico de peças diversas.

As idéias empíricas são, evidentemente, a um tempo *ricas e confusas*. Resumem, sem discriminação nem ordem, as experiências múltiplas relativas a um objeto, e evocam-nas juntas indeterminadamente, ainda que, as mais das vêzes, predomine tal ou tal caráter relativo a um interêsse mais assinalado. As idéias empíricas são, por essa razão, *extremamente cambiantes*, à medida das experiências que vêm enriquecer ou transformar as primeiras representações. Daí vem que seja tão difícil, às vêzes, entender-se não sòmente de povo a povo, de raça a raça, mas ainda de indivíduo a indivíduo da mesma época e da mesma cidade. Cada um se refere às idéias empíricas, que não são exatamente as dos outros. É o que também explica que seja tão difícil fazer passar de uma língua para outra idéias empíricas: as palavras que servem para traduzi-las correm o risco de não evocar nem o mesmo conteúdo ou os mesmos matizes, nem o mesmo halo afetivo da língua original.[2]

Como se vê, as idéias empíricas estão, por assim dizer, a meio caminho entre êstes esquemas perceptivos, que são o fruto espontâneo de uma espécie de abstração ou esquematização imaginativa *(1, 169)*, e o conceito racional. Êste, entretanto, envolve-os virtualmente, como envolve também os esquemas perceptivos, embora êstes estejam mais próximos da imagem *(195)*. No homem, a percepção sensível, em todos os seus graus, já está como impregnada da razão.

411 *b) A idéia racional.* A idéia racional ou idéia pròpriamente dita, significa, de direito, *a pura essência das coisas*, o que estas são em si mesmas e, por conseguinte, o que são para todo pensamento "impessoal". Tais são as idéias científicas. Reduzidas, na medida em que são exatas, à expressão das propriedades essenciais das coisas, livres de todos os elementos acidentais e afetivos que fazem corpo com as idéias empíricas, transcendem em princípio o espaço e o tempo, e formam o saber em sua forma mais objetiva. Permitem, assim, em razão de sua precisão e fixadez, um diálogo isento de qüiproquós ou malentendidos. Através dos séculos, pode travar-se uma conversa frutuosa entre os espíritos: conversamos com PLATÃO, ARISTÓTELES, SANTO TOMÁS, DESCARTES ou KANT. EUCLIDES e ARQUIMEDES tornam-se contemporâneos de POINCARÉ e de EINSTEIN. No mesmo sentido, é muito mais fácil traduzir de

[2] O que correntemente se chama de *mentalidade* é precisamente êsse conjunto empírico proveniente da raça e do clima, da educação e das aptidões profissionais e hereditárias, das influências políticas e das crenças religiosas, que define a maneira específica de pensar e de agir de um povo dado numa determinada época.

uma língua para outra um tratado de filosofia ou um curso de física, do que um romance de DICKENS ou de BALZAC.

Isso, todavia, em princípio. *Na prática*, estando a imagem concreta, como se verá, sempre mais ou menos conjunta com o pensamento, mesmo o mais racional, *as idéias lógicas* (salvo em matemáticas, onde o objeto coincide estritamente com a definição que o gera, *I, 172) encerram sempre certa margem de empirismo latente,* que em larga parte explica as ambigüidades da expressão e da discussão científicas. Por exemplo, as idéias de Deus, da alma, do espírito, da vida, por mais abstratas que se proponham nos filósofos, sem dúvida não são absolutamente idênticas em PLATÃO e em ARISTÓTELES, em SANTO TOMÁS e em DESCARTES, em KANT e em MAINE DE BIRAN. Por certo, diferenças de doutrinas é que traduzem essas diferenças nos conceitos; mas as próprias diferenças de doutrinas procedem, em parte, dos elementos empíricos associados acidentalmente às noções. Em todo caso, as diferenças tendem a diminuir à medida que o esfôrço do pensamento científico e filosófico se apodera de maneira cada vez mais precisa da essência dos sêres. Se também as idéias racionais evoluem, fazem-no no sentido da precisão formal, da objetividade e da universalidade.

Essas observações valem sobretudo para as *noções filosóficas*, as mais abstratas de tôdas, e que, por definição, visam a significar as essências das coisas. As ciências da natureza, quanto mais concretas se tornam, passando da mecânica à física e à química, da biologia e da psicologia à sociologia *(I, 127)*, tanto mais também devem sacrificar ao empirismo e usar conceitos de sentidos menos rìgidamente definidos, e, pelo jôgo das novas descobertas, admitir em suas noções maior variabilidade.

412

2. Idéias individuais e idéias gerais.

a) Princípio da distinção. Sabemos pela Lógica *(I, 51)*, que a idéia individual ou singular é aquela que só se aplica a um único indivíduo, ao passo que a idéia geral convém a todos os indivíduos de uma espécie ou de uma classe dadas. Evidentemente usamos dêsses dois tipos de idéias, pois *pensamos ora em indivíduos, ou em coisas individuadas* (Pedro, Paulo, João; meu cão, êste livro, minha casa, minha rua), *ora em gêneros e espécies* (o homem, o cão, o livro, a casa, a rua).

Todavia, a distinção de idéias individuais e gerais é mais pròpriamente relativa ao têrmo das idéias (quer dizer, ao objeto significado pela idéia), do que à própria idéia, e pode-se perguntar se temos realmente idéias que sejam, como tais e por si mesmas, isto é, por seu "conteúdo", individuais e singulares. [3]

---

[3] Como *fato de consciência*, é evidente que tôda idéia é individual, por ser necessàriamente a idéia que forma, *hic et nunc*, Pedro ou Paulo.

b) *Problema da idéia individual concreta.* Se a idéia, como tal, é abstrata e, conseguintemente, geral, a idéia individual concreta equivaleria a um círculo quadrado. Devemos, porém, examinar a questão do ponto-de-vista psicológico. Ora, sob êste aspecto, podemos verificar que *só pensamos realmente o indivíduo mediante noções gerais e sinais individualizantes.* A árvore que vejo da minha janela é esta árvore, isto é, pròpriamente a árvore (noção geral) que designo. Sem dúvida é um carvalho ou uma macieira. Mas êste carvalho ou esta macieira não são ainda senão o carvalho ou a macieira que eu assinalo. O mesmo sucede com as pessoas e sêres que designamos por nomes pròprios: Pedro é para nós um homem distinto de todos os outros por suas qualidades físicas e morais, que eu resumo no nome Pedro, o qual equivale à designação "êste homem", da mesma maneira que eu dizia "esta árvore aqui".

A idéia, como tal, é, portanto, sempre geral, e o abstrato é inevitàvelmente o intermediário pelo qual deve passar todo conhecimento intelectual individual. Entretanto, o problema não está resolvido. Porquanto *fato igualmente certo é que nossa inteligência atinge o singular como tal,* do contrário juízos de sujeitos singular ("Pedro é aviador", "Tiago é sábio", "Pedro não é Tiago") seriam impossíveis. Como se pode, pois, com o auxílio de idéias gerais, pensar o individual? Acabamos de verificar o processo geral da idéia individual. Há aí, dizíamos, designação do indivíduo no seio de uma classe ou de uma espécie. Mas essa designação implica a apreensão do individual como tal, o que ela seria ininteligível. A solução mais óbvia consiste em dizer que, por uma espécie de reflexão espontânea, a inteligência reduz o objeto de pensamento universal (o homem: idéia geral) às imagens (qualidades físicas e morais que designam Pedro) nas quais o homem foi apreendido. Noutros têrmos, a inteligência apreende diretamente o universal, e, pela imagem que está em continuidade com a idéia universal, atinge ao mesmo tempo, por um ato único, pôsto que complexo (já que encerra a dupla atividade da inteligência e da percepção sensível), o modo sob o qual o universal é realizado *hic et nunc* no singular apreendido pelos sentidos.[4]

Pode-se, pois, falar de uma *intuição intelectual concreta do singular,* sem que daí se siga que a idéia, como tal, seja jamais individual. Se o é, é ao mesmo tempo por seu têrmo, que é o singular existencial, e pelo concurso da inteligência e da per-

[4] Cf. SANTO TOMAS, *Contra Gentiles,* I, c. LXV; *De Anima,* III, lect. 8 (Cathala, n.º 712); *Summa theologica,* I, q. 86; *De Veritate,* q. 2, art. 6. Sôbre tôda esta questão, cf. R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle,* Paris, Beauchesne, 1934, págs. 24-32).

cepção sensível, que apreendem juntos os aspectos discutidos da mesma realidade concreta.

413 3. **Idéia e conceito.** No domínio das idéias gerais, podem-se ainda distinguir duas espécies de idéias. Uma, denominada pelos Escolásticos *universal potencial* (ou direto), e a outra *universal atual* (ou reflexo). O universal potencial exprime, antes de tudo e primeiramente, a *compreensão de uma idéia,* mas só confusamente se refere à sua extensão *(I, 46).* É o caso quando, por exemplo, eu penso na noção de virtude, sem evocar expressamente as diferentes virtudes. O universal atual implica, ao contrário, referência expressa à *extensão da idéia,* e é tanto mais perfeito quanto o pensamento apreende nêle de maneira mais precisa e própria todos os inferiores que contém. É evidente que o universal atual comporta também e primeiramente a apreensão da essência objetiva.

Aqui os modernos se servem de preferência dos dois têrmos *idéia* (universal direto) e *conceito* (universal reflexo). Cumpre, porém, compreender bem que o conceito não passa de uma idéia afetada de uma intenção formal de universalidade, e que a idéia é sempre, ao menos em potência, geral e universal.

De tudo isso se segue que *idéia e conceito só são inteligíveis pela relação.* Com efeito, a definição, que proporciona a compreensão *(idéia),* é essencialmente a «*expressão de uma relação entre objetos de pensamento*» (sujeito e predicado), resultante dêsse trabalho de composição e de divisão que procura reencontrar a unidade complexa ou a ordem interna do real. Por outra parte, o *conceito,* no qual prevalece a intenção de generalidade, é a *expressão da relação que uma multiplicidade indefinida de objetos têm entre si, e que, a êsse título, os unifica no pensamento.* Enfim, a *ciência,* em todos os domínios, é um *sistema de relações que visa a unificar tudo ou parte dos sêres do universo.* Assim, todo pensamento autêntico é relacional: empregar idéias ou conceitos é sempre descobrir e afirmar relações.

Acrescentemos que por isso mesmo *o pensamento é essencialmente dinâmico,* porque, sendo relacional, implica um movimento constante entre os têrmos relacionados; ou, mais exatamente, é êsse próprio movimento, essa tensão interna que consiste em manter uma unidade que a análise ou a divisão trabalham incessantemente para destruir, e em descobrir na unidade confusa que nos é dada a inesgotável diversidade que lhe constitui a riqueza. Pensar é, pois, também, em certo sentido, criar, e mesmo em seu ato mais elevado, que é a contemplação, a inteligência só apreende verdadeiramente aquilo que de alguma maneira ela gera.

§ 2. Imagem e idéia

414 As noções que precedem ainda não passam de análises empíricas. Visam a determinar sob que forma aparecem as idéias utilizadas pelo pensamento. Resta o problema de sua verdadeira natureza, o qual não se resolve por definições ou

descrições empíricas. Êste problema tem dois aspectos: trata-se de saber se a idéia é realmente uma realidade psíquica distinta da imagem, e se existe um pensamento sem imagens.

A. Teorias empiristas e nominalistas

Numerosos filósofos, chamados empiristas ou nominalistas, sustentaram que a idéia universal não passa de uma realidade mítica que se reduziria a imagens singulares e concretas. Bem entendido, incumbe a êsses filósofos explicar, a partir das imagens, as formas psíquicas ilusórias (por suposição) a que chamamos idéias gerais, e que acabamos de descrever. Todavia, pode-se julgar que o problema da idéia universal é suscetível de um tratamento experimental, mais seguro, em seus resultados, do que as teorias elaboradas em função de postulados sobejas vêzes arbitrários.

415 1. **Teorias empiristas.** Estas teorias fundam-se em dois tipos de argumentos:

a) *Tôda representação é determinada.* Da antiguidade aos nossos dias (EPICURO, ZENÃO, OCKAM, NICOLAU D'AUTRECOURT, GASSENDI, CONDILLAC, BERKELEY, HUME, KANT, MILL, TAINE, GOBLOT), os empiristas não cessam de repetir êste argumento. Impossível, dizem, pensar realmente um ser geral que não existe na experiência. Pensar o homem é representar-se Pedro, Paulo ou João, com seus caracteres singulares; pensar o triângulo é necessàriamente representar-se um triângulo definido, isóceles ou escaleno ou retângulo. A idéia geral, fora do pensamento, é, pois, um mito: nada lhe corresponde, visto que nada existe que não seja individualizado. No pensamento, ela não passa de uma imagem confusa, de um resíduo mais ou menos esquemático de imagens múltiplas relativas a indivíduos da mesma classe.

Êste argumento não é convincente. Sem dúvida, a imagem é suscetível de certa generalidade. Mas é simplificar arbitràriamente o problema identificar, sem mais, a imagem esquemática com a idéia geral. Com efeito, de uma parte, *a imagem, mesmo, "genérica" (195), exprime sòmente o aspecto material sensível de um objeto, ao passo que a idéia significa o que é essencialmente o objeto.* São duas coisas mui diferentes: representar-se um barômetro, ainda que fôsse esquemàticamente, de modo algum é ter a idéia do barômetro como instrumento que serve para medir a pressão do ar; representar-se o pêso por uma imagem kinestésica é coisa bem diversa de conceber o pêso como efeito da atração dos corpos para o centro da terra. De fato, pode-se imaginar claramente um objeto sen-

sível (uma planta, um animal, uma máquina) sem saber o que é, isto é, sem ter dêle uma idéia; e, inversamente, pode-se ter uma idéia precisa de um objeto irrepresentável à imaginação, por exemplo, de um miriágono.

Por outra parte, a imagem é estritamente limitada ao mundo material e sensível. Por essa razão, à falta de imagens correspondentes, não teríamos nenhuma noção dos sêres imateriais. Ora, é certo que nosso pensamento é rico de tais noções, relativas quer a sêres espirituais (Deus, a alma, o espírito), quer a qualidades imateriais (inteligência, pensamento, virtude, liberdade, justiça), quer a sêres lógicos (casualidade, finalidade, relação). Por definição, não há imagem dessas diversas realidades. Contudo, pensamo-las realmente, e, pensando-as, estamos seguros de pensar algo real e objetivo.

416 b) *O universal é mero substituto.* Êste argumento visa a explicar o paradoxo das imagens que, consoante o empirismo, se apresentam como idéias. Foi copiosamente desenvolvido pelos nominalistas medievais (OCKAM e NICOLAU D'AUTRECOURT), e repetido por TAINE. Êstes admitem, num sentido, que a idéia universal existe realmente no espírito, mas que sua função é apenas "suprir" as realidades singulares da experiência. *O universal não é, de modo algum, uma representação de essências, mas um simples sinal ou substituto,* que evoca, a êste título, um objeto de natureza inteiramente diferente. Êste sinal pode ser natural (da mesma maneira que o grito indica a dor), ou, as mais das vêzes, arbitrário, como é o caso das palavras que empregamos para designar coisas singulares múltiplas. Assim, o objeto imediato do espírito não é de modo algum, a própria coisa, senão o que "supõe" por ela, aquilo que lhe é o substituto mental ou verbal. Pensar homem ou árvore não é pensar uma essência, mas ùnicamente evocar, por meio das palavras "homem" ou "árvore", um ou outro, indiferentemente, dos homens ou das árvores individuais. Também dêste ponto-de-vista a idéia geral reduz-se a imagens.

Pois mais engenhosa que seja, esta teoria fracassa ao reduzir as idéias às imagens. Efetivamente, vimos mais acima *(407)* que *a idéia e sua expressão verbal são independentes e indiferentes entre si,* e que muitas vêzes a posse de uma palavra não equivale à posse de uma idéia (psitacismo), ou, inversamente, que a idéia existe às vêzes realmente sem sua expressão verbal. Ademais, não se vê como teriam as palavras chegado a servir de substitutos às idéias, mesmo reduzidas a imagens, se a idéia não houvesse (lògicamente) precedido a palavra, para lhe dar seu sentido geral. Na teoria da "suposição" ou do sinal arbitrário, deveríamos só ter à nossa disposição palavras que designassem objetos singulares, e tantas palavras

quantas imagens. *O próprio fato de empregarmos "nomes comuns" demonstra, à evidência, que temos também "noções comuns", isto é, idéias.* As idéias explicam as palavras, e não as palavras as idéias, como o afirmam os empiristas nominalistas.

B. Processos experimentais

417 As teorias empiristas deixam, pois, intato o problema. Considerada em sua realidade empírica, a idéia resiste a tôdas as tentativas de redução. Deixemos, pois, as teorias, e tentemos recorrer aos processos experimentais.

1. Experiência de Ribot.

a) *Os testes de idéias gerais.* Em sua «enquête» sôbre as idéias gerais (*L'évolution des idées générales*, Paris, 1897), Ribot procurou resolver o problema seguinte: «Quando alguém pensa, ouve ou lê um têrmo geral, que é que há além do sinal, na consciência, imediatamente e sem reflexão?» O processo consistia em pronunciar várias palavras diante de um sujeito que ignorava o intuito das experiências, e em lhe perguntar imediatamente o que essas palavras lhe evocavam na mente.[5] A resposta era imediatamente anotada. Se tardava mais de sete segundos, consideravam-na como duvidosa. Essas experiências realizaram-se em 103 adultos de ambos os sexos, de profissões e culturas mui diferentes. Ribot utilizou igualmente, para os mesmos fins, frases curtíssimas, nas quais uma palavra determinada devia prender a atenção.

b) *Resultados.* Os resultados foram os seguintes. Verifica-se, em todos os sujeitos, a presença de um elemento claro, a palavra, acompanhado, muitas vêzes, de uma imagem ou de um fragmento de imagem, visual, auditiva ou motora. *A imagem, quando é dada, freqüentemente é mui diferente do sentido da palavra:* a palavra «infinito» evoca em vários sujeitos um buraco negro; a palavra «tempo», um metrônomo; a palavra «justiça», uma balança, etc. Por outra parte, ao mesmo tempo que a palavra e a imagem associada, *os sujeitos assinalam a presença, em sua consciência, do sentido da palavra, percebido como distinto e independente da imagem.* Todavia, êste elemento muitas vêzes é declarado obscuro, pouco consciente e, de alguma sorte, latente, exigindo, para ser precisado, certo esfôrço. Enfim, numerosos sujeitos responderam que as palavras propostas não lhes evocavam nada à consciência. Por esta afirmação, segundo Ribot, era preciso entender, não um nada de pensamento, mas sòmente, a um tempo, a ausência de tôda imagem definida e um saber potencial, um hábito.

De suas experiências conclui Ribot que *as idéias gerais são hábitos intelectuais.* Quando o hábito é perfeito, a idéia apresenta-se sem esfôrço ao chamado da palavra: a palavra é imediata e plenamente compreendida. Ao hábito imperfeito corresponde um esfôrço mais ou menos penoso, com evocação confusa de imagens visuais auditivas e motoras, distintas do sentido das palavras.

---

[5] As palavras empregadas foram: cão, animal, côr, forma, justiça, bondade, virtude, lei, número, fôrça, tempo, relação, causa, infinito.

c) *Discussão.* Dessas experiências dever-se-ia concluir que *a imagem e a idéia são nìtidamente distintas.* Não é esta, porém, a opinião de RIBOT, que interpreta o "habito intelectual" em função de seu nominalismo. Com efeito, o hábito intelectual reduz-se, para êle, à supressão do esfôrço necessário para explicitar o saber latente que as palavras ocultam. Simples alívio da memória, o hábito tem por efeito esvaziar de seu conteúdo o conceito, substituir a imagem pela idéia, e a idéia pela palavra. A idéia, aliás, nunca é, para RIBOT, senão um resíduo ou uma simplificação do pensamento concreto e imaginado.

Êsse nominalismo parece-nos incapaz de dar o sentido das experiências de que RIBOT faz praça. Estas demonstram claramente que há hábitos intelectuais, mas que têm significação mui diversa da que lhes é atribuída. Representam *formas abstratas de organização que caracterizam o dinamismo mental,* isto, é, *formas vivas,* "tornadas pouco a pouco consustanciais à inteligência e capazes de prestar-se, cada uma, a conteúdos de certo gênero", quer incorporando-se a uma intenção do espírito orientada para um conteúdo virtual de pensamento, quer funcionando de maneira automática.[6]

Sob êste aspecto, não sòmente o conceito, mas também a própria razão (como sistema de categorias) são hábitos intelectuais *(habitus: 73).* Constituem, segundo a palavra de KANT, mas em outro sentido, essa «arte oculta nas profundezas da alma humana» que reveste a forma de um automatismo espiritual, paralelo ao automatismo voluntário das virtudes, e que tem, como tal, aquêle aspecto *a priori* e inato que Santo TOMÁS múltiplas vêzes acentuou.

418 **2. Experiências de Messer e de Bühler.**

a) *As «atitudes de consciência».* As experiências da Escola de Würzburg estabeleceram primeiramente a existência de *intenções* (ou de *tensões orientadas*), bastante semelhantes aos fenômenos que BERGSON descreveu com o nome de *esquema dinâmico (243),* e que são como sentimentos ou intuições bruscas, e irredutíveis às imagens, da regra a seguir para resolver um problema, das relações lógicas de identidade, de conveniência ou de contradição, da aproximação de uma lembrança que se procura, etc. Essas atitudes intelectuais *(Bewustseinslagen)* distinguem-se do pensamento pròpriamente dito, mas o preformam e já manifestam sua independência em relação às imagens.

b) *O «pensamento sem imagens».* Visaram as experiências a determinar se é possível pensar sem imagens, problema que encerra dois aspectos, a saber: Pode exercer-se o pensamento sem estar acompanhado de qualquer espécie de imagem apreciável? Pode o

[6] A. BOURLOUD, *La pensée conceptuelle,* pág. 302.

pensamento funcionar acompanhando-se de imagens insuficientes para o ilustrarem completamente? [7]

Testes de Messer. Dois grupos de experiências. As seis primeiras consistiam em pronunciar diante do sujeito um substantivo de três sílabas, à guisa de palavra indutora. O sujeito devia indicar ou uma noção subordinada, ou outra que compreendesse em sua extensão a da palavra indutora, ou o todo de que forma parte a noção da palavra indutora. Logo após a resposta, o sujeito descrevia o processo psicológico da elaboração da resposta. Outros cinco grupos consistiam em propor pares de palavras (por exemplo, Platão-Aristóteles): o sujeito devia dar o resultado da comparação entre as duas palavras, e precisar se no juízo-resposta haviam intervindo imagens visuais ou auditivas, e quais (cf. MESSER, «Untersuchungen über das Denken», em *Archiv für gesamte Psychologie*, t. VIII, págs. 1-124).

Testes de Bühler. BÜHLER propõe uma série de perguntas correspondentes ao saber ou aos gostos do sujeito. («O monismo é a negação da personalidade?» «Você sabe o que Eucken entende por apercepção mundial?» «Você pode calcular a velocidade de um corpo em queda livre?») O sujeito deve responder sim ou não, e expor, logo depois, o que se passou em sua consciência. Por outra parte, a fim de afastar o jôgo da associação (pela qual os associacionistas pretendem explicar o juízo), BÜHLER toma uma série de 15 aforismas ou provérbios, divide-os em dois, e lê em seguida as 15 primeiras partes, e depois, em ordem diferente, as 15 segundas. Deve o sujeito dizer qual é a primeira parte do aforisma cujo fim acaba de ouvir. (Exemplos: «a menor brisa arranca ao homem sua coroa de flôres». «Aquêle que se subtrai inteiramente ao reconhecimento». «Há gente que acredita conhecer um pássaro». «A ingratidão também se poupa». «Porque viram o ôvo de onde êle saiu». «Mas sua coroa de espinhos resiste à tempestade».) Enfim, BÜHLER lê uma série de provérbios e, depois, sem ordem, certo número de palavras características tiradas dêsses provérbios. O sujeito deve dizer os provérbios em que figuravam essas palavras, e explicar como reencontrou os provérbios.

3. **Conclusões da Escola de Würzburg.** Os experimentadores de Würzburg acreditaram poder afirmar que suas experiências estabelecem que *há um pensamento sem imagens.* Em muitos casos, o sujeito compreende a palavra ou o juízo sem vestígio qualquer de imagem, e mesmo sem discurso interior.

Doutra parte, os testes permitiram precisar as relações do pensamento com as imagens que muitas vêzes o acompanham. Verifica-se primeiro que *as imagens, os esquemas, o discurso interior, quase não passam de «subprodutos».* Só se apresentam na medida em que o pensamento hesita: quanto menos está seguro de si mesmo, tanto mais o discurso interior, ao mesmo tempo que as imagens, torna-se abundante.

Enfim, *o pensamento é independente da imaginária.* Interpreta a imagem, não raro informe e fragmentária, e às vêzes mesmo em

[7] Convém mencionar também as experiências de BINET, que empregam o mesmo método e procedem por interrogatório oral. Formulava-se uma pergunta aos sujeitos (em número de vinte); a resposta podia ser dada oralmente, por escrito ou por um desenho. O sujeito era em seguida interrogado sôbre as imagens e sôbre o processo psicológico que haviam acompanhado a elaboração da resposta.

contradição com o pensamento. Freqüentemente, ao procurar a resposta que há de dar, o sujeito verifica simplesmente a presença das imagens, e conduz seu pensamento quer descurando-as, quer recalcando-as. O apêlo à imagem produz-se sobretudo quando o problema a resolver exige o recurso aos dados sensoriais.

Dessas experiências conclui BÜHLER que *a lógica do pensamento é inteiramente distinta da imaginária*, e que um elemento tal como a imagem, que aparece na consciência de maneira tão fragmentária, tão arbitrária e acidental, absolutamente não pode ser considerado nem como constitutivo, nem mesmo como suporte, do pensamento. [8]

419 4. **Discussão das conclusões.** As experiências da Escola de Würzburg certamente trouxeram resultados preciosos. Não quer isto, porém, dizer que se possam subscrever tôdas as conclusões que sôbre elas se tem querido fundar. Há reservas a fazer assim quanto ao método como quanto às afirmações que lhe resumem os resultados. [9]

420 Do ponto-de-vista do *método*, observar-se-á que é eficaz para descrever os *produtos do pensamento* antes que a própria *formação* do pensamento (*376*). Esta ausência de perspectiva genética explica que a "Psicologia do pensamento" quase não conduz senão a *resultados negativos* consistentes em afastar o empirismo, que quer reduzir a idéia à imagem. A Escola de Würzburg mostrou muito bem que a atividade intelectual encerra sempre elementos que não podem explicar-se pelas sensações nem pelas imagens. Mas isso não basta para constituir uma psicologia do pensamento.

---

8 Cf. BÜHLER, "Tatsachen und Probleme zur einer Psychologie der Denkvorgänge", em *Archiv für die gesamte Psychologie*, t. IX, págs. 12 e segs. A. BURLOUD, *La pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, de Messer et de Bühler*, Paris, 1927.

9 Certas críticas inspiram-se em teorias mais ou menos válidas. Assim é que WUNDT objetou que o pensamento é um complexo de imagens demasiado numerosas para estarem simultâneamente presentes; elas ficam, diz êle, em segundo plano, e só se manifestam à medida que se desenvolve o pensamento. Mas quem não vê os *a priori* contidos nessa objeção? É possível que um pensamento que se desenvolve evoque sucessivamente imagens múltiplas. Mas, de um lado, trata-se de definir *a relação* dessas imagens com o pensamento, ao passo que WUNDT afirma, sem mais, que esta não passa de um "complexo de imagens", que é precisamente o que está em questão! Doutro lado, muitos sujeitos afirmam que o pensamento não se forma durante o processo de sua expressão verbal, mas está presente como um todo antes da primeira palavra, sem acompanhamento de imaginária mental. Fazendo dêsse pensamento ainda não expresso e global uma espécie de consciência *afetiva* surda, WUNDT acaba por identificar pensamento e sentimento. Sem dúvida, deve-se admitir a existência de *sentimentos intelectuais* (cf. A. BURLOUD, *La Pensée conceptuelle*, págs. 29 e segs.). Mas justamente se trata aí de estados de consciência que é impossível reduzir pura e simplesmente a estados afetivos.

De fato, na medida em que visa a resultados positivos, a Escola de Wurzburg, obrigada por seu método a se ater à pura descrição e à análise das etapas terminais da evolução intelectual, imbica, sobretudo com BÜHLER, numa espécie de *panlogismo*, que consiste em fazer do pensamento o simples espelho da lógica.

421 Essa falha do método explica *o equívoco das conclusões* que nos são propostas. A noção de um "pensamento sem imagens" arrisca-se, com efeito, a ser mal entendida, e a confusão que ela dissimula deveria, com freqüência, ser levada à conta de BÜHLER. Êste provou realmente, contra o empirismo, que *há um pensamento que transcende a imaginária* ou que não é composto de imagens; mas não, como êle o afirma, que existe um pensamento *não acompanhado de imagens*. Na realidade, dever-se-ia dizer, segundo os pontos-de-vistas, que *se pensa sem imagens*, no sentido de que o pensamento é especìficamente distinto da imaginação, e que ao mesmo tempo *não se pensa sem imagens*, enquanto a imaginária constantemente subentende, de maneira mais ou menos explícita, a atividade do espírito. [10]

Há, portanto, certa dependência do pensamento em relação à imaginação. A natureza e a medida exata dessa dependência estão por determinar, e constituem o problema que vamos agora abordar com o estudo da abstração.

ART. II. *A ABSTRAÇÃO*

422 A idéia, cuja realidade específica é certa, não deixa de ser algo de bastante paradoxal. É um sinal do real, mas, por seu caráter de generalidade e de universalidade, parece não corresponder a nada de real. Porque *tudo o que é real é individual*. O homem em geral não existe, mas sòmente, como afirmava com insistência ARISTÓTELES, êsse homem que se chama Cállias ou Pedro ou João. Êste paradoxo aparente é que se trata agora de explicar. Como é que se formam as nossas idéias? Que valor se lhes devem atribuir como meios de conhecer o real? [11]

---

[10] Contra as teses de BÜHLER tem-se ainda objetado que fracassam em estabelecer a realidade de um pensamento sem imagem, por isso que, de todo modo, resta sempre a "imagem verbal". Mas esta dificuldade parece-nos sem alcance. De feito, a "imagem verbal", como tal, está aqui fora de questão. É preciso realmente que esteja presente, já que a experimentação se serve dela para evocar as idéias. Porém, ademais, ela forma corpo normalmente com o sentido da palavra, quer dizer que aqui se fala de "imagem" em sentido impróprio.

[11] Cf. PRADINES, *Psychologie générale*, II caderno 2, pág. 139, IV.

§ 1. Problema dos universais

Já tivemos ensejo de falar no problema dos universais (*I, 48*). Aqui, temos só que relembrar as principais posições que encerra, e que delimitar seu aspecto psicológico.

1. **Ponto-de-vista psicológico.** A questão que se apresenta à psicologia é de saber *que realidade mental cumpre reconhecer à idéia universal.* A idéia, no pensamento, é algo de irredutível às imagens e às palavras? Tem uma realidade específica própria? Tal é o problema que acabamos de estudar nas páginas que precedem. Fomos levados a concluir que a idéia universal era algo de real no pensamento e algo essencialmente distinto das representações sensíveis. Resta-nos, porém, saber *como* se formam as idéias, o que constitui o problema da abstração.

2. **Psicologia e Crítica.** Os aspectos psicológico e crítico do problema das idéias são intimamente solidários entre si. Claro é, com efeito, que a questão do *valor* das idéias gerais (Crítica) depende da solução dada ao problema da *natureza* da idéia geral e de seu modo de formação. Tôda a psicologia do conhecimento está, de fato, implicada no problema crítico, e inversamente. Apesar de tudo, convém manter a distinção dos ponto-de-vista, já que a crítica tem por fim *julgar* a razão como faculdade do ser, e a Psicologia visa simplesmente a *descrever* o funcionamento dessa mesma razão. O probelma do valor da idéia apresentar-se-á, pois, de maneira diferente em Crítica e em Psicologia. Nesta, tratar-se-á apenas de lhe determinar o modo de representação próprio (valor empírico), ao passo que em Crítica se tratará de lhe definir o valor absoluto, isto é, de julgar a pretensão do pensamento de atingir o ser para além dos fenômenos, e as causas e os princípios primeiros para além do sensível e do múltiplo da experiência.

428 3. **Soluções-tipos.** As grandes soluções propostas na história para êste problema têm, pois, necessàriamente, um duplo aspecto, psicológico e crítico. Cumpre-nos agora apenas sublinhar o primeiro aspecto.

a) *Nominalismo.* O nominalismo tem dois graus. Primeiro, o *nominalismo radical*: as idéias universais não têm realidade alguma, nem objetiva, nem mesmo subjetiva; são puras palavras (ou nomes) vazias de conteúdo (donde o têrmo *nominalismo*). Para o *nominalismo moderado*, também chamado *conceptualismo* ou, na Idade Média, *terminismo*, a idéia é algo de real *no espírito*, mas essa realidade é inexplicável pela experiência: é ou o produto de uma intuição das puras essências

existentes num mundo inteligível (idealismo objetivo, defendido por PLATÃO), ou algo de inato ao espírito e que êste não faz senão tirar de seu próprio fundo, sem recurso à experiência, senão a título de condição acidental (idealismo subjetivo, defendido por DESCARTES e KANT sob formas diversas). Ao idealismo objetivo pode-se juntar o ontologismo de MALEBRANCHE, para quem as idéias são vistas em Deus, e o panteísmo de SPINOZA e de FICHTE, para quem as idéias são em nós modos do Pensamento divino.

b) *Realismo.* Para o realismo, defendido por ARISTÓTELES e SANTO TÓMÁS, nossas idéias são ao mesmo tempo algo de real no espírito, e algo que exprime autênticamente, pôsto que sob forma abstrata, o real dado à experiência (fig. 27).

I. NOMINALISMO

As idéias não são formadas a partir da experiência.

A. NOMINALISMO RADICAL. *As idéias não têm nenhuma realidade mental, e reduzem-se a imagens* (HUME).

B. NOMINALISMO MODERADO. *As idéias têm uma realidade mental própria, irredutível às imagens:*

1. Idealismo problemático:
   a) Inatismo: *as idéias são inatas ao espírito* (DESCARTES, LEIBNIZ, BERKELEY).
   b) Ontologismo: *as idéias são apreendidas pela intuição no mundo inteligível em que subsistem* (PLATÃO), — *em Deus, lugar das idéias* (MALEBRANCHE).
2. Idealismo crítico: *as idéias resultam das formas "a priori" do entendimento* (KANT).
3. Idealismo dogmático: *as idéias são modos finitos do Pensamento absoluto, pelos quais êsse Pensamento pena e gera o universo* (SPINOZA, FICHTE, HEGEL).

II. REALISMO

As idéias têm uma realidade mental própria, e não formadas por obstração a partir da experiência (ARISTÓTELES).

Fig. 27. Quadro das soluções dadas ao problema das idéias gerais.

Êste quadro esquematiza soluções que encerram graus mui variados e se implicam mais ou menos umas as outras. É assim que todo idealismo é uma espécie de inatismo, e que todo inatismo contém, de maneira mais ou menos precisa, uma parte de ontologismo.

Distingue-se comumente o *realismo exagerado* (que é o Idealismo ontológico de PLATÃO) e o *realismo moderado* (o de ARISTÓTELES e de SANTO TOMÁS). Mas essa distinção, como os têrmos («exagerado», «moderado») pelos quais ela se exprime, depende do ponto-de-vista crítico. *Psicològicamente, só há, na verdade, duas posições: a do nominalismo* (a idéia, de modo algum, provém da experiência) *e a do realismo* (a idéia vem da experiência). O idealismo de PLATÃO, como o ocasionalismo de DESCARTES e de MALEBRANCHE, ou o idealismo de KANT, não passam de tentativas para resolver os problemas formulados pelo nominalismo inicial. É, portanto, êsse nominalismo que caracteriza essencialmente essas doutrinas.

424 A discussão dessas doutrinas deve fazer-se no terreno da experiência, pois trata-se essencialmente de saber, uma vez estabelecida sua realidade mental, *como se formam de fato as idéias gerais*. As numerosas teorias propostas sôbre êste ponto há que apreciá-las não por sua engenhosidade, mas por sua aptidão para explicar a experiência.

§ 2. NATUREZA DA ABSTRAÇÃO

Todo o problema, como se viu, concentra-se na questão de saber se a idéia é explicável a partir da experiência. Temos, pois, de examinar se a solução realista, que se apresenta como a mais óbvia e a mais conforme às exigências do senso comum, pode ser considerada como válida. Essa solução consiste essencialmente em afirmar que *as idéias se formam por abstração a partir da experiência sensível.*

A. Noção de abstração

No sentido mais geral, abstrair *(abs-trahere)* significa *separar*. Do ponto-de-vista do conhecimento, abstrair é *considerar num objeto um elemento ou um aspecto prescindindo dos outros.* Abstrair implica, pois, uma espécie de análise ou de decomposição de um todo em seus elementos, em mira a examinar à parte e por si mesmo algum dêsses elementos. Numa casa, pode-se, por exemplo, encarar o aspecto prático ou o estético; num quadro, pode-se considerar a côr ou o desenho. Pode-se, também, num objeto, distinguir a essência de seus caracteres acidentais: neste sentido, e por abstração das particularidades raciais (amarelo, negro, branco) ou individuais (grande ou pequeno, sábido ou ignorante, moço ou velho, etc.), dir-se-á que o homem é um animal racional. Temos, assim, dois tipos de abstração, cuja natureza devemos cuidadosamente precisar.

425 1. **Abstração-separação.** Sob esta primeira forma, abstrair é essencialmente separar ou dividir um todo real em suas partes físicas *(I, 57)*. É o que faço quando, num quadro, con-

sidero à parte as côres e as formas; num Estado, a constituição política, as instituição jurídicas, o exército, os costumes públicos, etc.; na humanidade as raças diversas que a compõem.

2. **Abstração das essências.** É a abstração pròpriamente dita, que consiste em separar, nos sêres singulares da experiência, os *tipos de ser* que realizam (*generos e espécies*). A idéia de homem, por exemplo, é uma noção obtida por abstração, quando o tipo ou a essência "homem" (= animal racional) é apreendido na e pela experiência que temos dos homens individuais, Pedro, Tiago, João. A idéia de ser resulta da abstração da essência do ser (= o que é, de qualquer maneira que seja) nos sêres singulares e diversos dados à experiência. Aqui, tratamos sòmente desta abstração, que é a única passível de discussão.

Esta espécie de abstração é realmente, em certo sentido, uma separação ou divisão, visto consistir em pôr entre parênteses a essência da coisa, isto é, em separá-la mentalmente dos caracteres individuais que a acompanham sempre na realidade. Importa, entretanto, compreender bem que o *abstrato, neste caso, não é uma parte do todo, mais sim o próprio todo.* Com efeito, o abstraído significa não só a essência da coisa, que êle declara explìcitamente, mas ainda, embora sob forma implícita ou potencial, tôdas as propriedades e tôdas as notas individuais que podem afetar essa essência. Assim é que a noção abstrata do homem diz ao mesmo tempo explìcitamente a essência "animal racional" e potencialmente tôdas as propriedades e todos os acidentes físicos e morais capazes de determinarem o animal racional (branco, amarelo ou negro, grande ou pequeno, virtuoso ou vicioso, paciente ou colérico, sábio ou ignorante, sensato ou louco, físico, químico, mecânico, matemático, etc).

Dá-se a esta abstração o nome de *abstração formal* (*abstractio formalis*), por isso que consiste em *considerar a forma à parte da matéria (I, 389)*, ou, mais geralmente ainda, *o ato à parte da potência que êle atua ou faz existir*. A mais elevada abstração formal, que, como se verá, proporciona seu objeto próprio à Metafísica, é a abstração do ser comum (*ens in quantum ens*).

B. Teoria da abstração passiva

426 As definições que precedem não são, evidentemente, soluções. Só fazem é propor e delimitar o problema, que assim se formula: É processo abstrativo uma realidade psicológica, ou, ao contrário, é uma ilusão que pode ser explicada mediante redução a processos elementares (por exemplo, ao jôgo da imaginação simbólica e esquemática)? Examinemos primeiro as soluções que foram propostas pelo empirismo.

1. **Ponto-de-vista empirista e nominalista.** Êste ponto-de-vista foi expresso sob duas formas diferentes:

a) *A idéia geral reduz-se a uma imagem.* Para os empiristas do século XVIII, e para HUME em particular, a idéia geral não passa de uma *imagem empobrecida* por um estreitamento da tenção, e, por esta razão, desindividualizada e banalizada. A idéia abstrata não é, pois, em realidade, senão uma imagem abstrata que se obtém, de alguma sorte, automàticamente, já que tôda imagem tende por si mesma, por apagamento progressivo dos caracteres singulares, a assumir uma forma genérica e esquemática *(195)*. A evocação das idéias reduz-se, assim, de fato, a uma simples representação de imagens gerais que representam cada uma tôda uma classe de objetos.

b) *A idéia geral reduz-se a um hábito motor.* O ponto-de-vista empirista foi retomado, sob forma nova, por TAINE. Em seu livro *De l'Intelligence,* êle ensina que a idéia geral tem por ponto-de-vista uma tendência que provoca uma expressão e, em particular, um nome: a massa de impressões semelhantes, provocada por uma multidão de objetos particulares, acha-se sintetizada pelo movimento idêntico que tôdas elas determinam. Por outros têrmos, *a generalidade da representação resulta do fato de os fenômenos ou objetos diferentes serem classificados no mesmo grupo,* como meios "equivalentes" para obter determinado resultado. Por exemplo, a idéia de alimentação não exprime nada mais que a identidade de comportamento do indivíduo relativamente a objetos múltiplos e diversos capazes de lhe aplacarem a fome.

BERGSON (*La pensée et le mouvent,* págs. 67 e segs.), sem querer negar a especificidade do conceito, acha que o ponto-de-partida da idéia geral reside num sentimento confuso de qualidade marcante ou de semelhança entre os objetos. Esta semelhança é separada pela ação e consiste na identidade das reações do vivente com ações parcialmente diferentes: «É a erva, em geral, que atrai o herbívoro: a côr e o cheiro da erva, sentidos e suportados como fôrças (não vamos até a dizer: pensados como qualidades ou gêneros), são os únicos dados imediatos de sua percepção exterior» (*Matière et Mémoire,* pág. 173). Todavia, BERGSON assim quer sòmente explicar a generalidade, que seria identidade de atitude, isto é, hábito, e não o abstrato pròpriamente dito, que é uma generalização consciente e refletida, que acaba no conceito ou noção de gênero e espécies.

Outras teorias são muito mais radicais, e pretendem explicar totalmente a idéia geral pelo hábito motor. Tendo êste por efeito *fixar* reações numa disposição funcional estável, a excitação singular, uma vez formado o hábito, provocaria a reação global e complexa a que ilusòriamente chamamos "idéia geral".

427 2. **Discussão.** O ponto-de-vista empirista e nominalista topa com as observações seguintes:

a) *A imagem esquemática é essencialmente diferente da idéia abstrata.* Sabemos que a percepção é em primeiro lugar apreensão de uma estrutura ou de uma forma afetada de significação *(147)*. A imagem esquemática não requer, pois, nenhuma das complicadas explicações que foram propostas.[12] Está realmente no princípio do conhecimento, que começa assim por uma espécie de percepção geral. Dêste ponto-de-vista, completamente oposto ao ponto-de-vista sensualista e empirista, segundo o qual o conhecimento começa por sensações isoladas de elementos ou sensações-átomos, o que haveria que explicar, seria muito antes a apreensão do individual e do elementar.

Todavia, *essa imagem esquemática da percepção sensível não é, de modo algum, a idéia abstrata da inteligência.* Empìricamente, e independente de tôda teoria, imagem esquemática e idéia abstrata diferem por caracteres irredutíveis. Primeiro, a imagem esquemática é uma representação *concreta* de uma estrutura e de uma forma sensíveis. Não é êsse o abstrato pròpriamente dito, que é, não mais representação de uma estrutura sensível, mas, de direito ao menos, concepção de uma essência independente de tôda forma sensível. A percepção dá-me a imagem esquemática do homem: conformação física, atitude e mímica; mas a idéia de "animal racional" é algo de completamente diferente e de irredutível à imagem, seja qual fôr o grau de esquematização e de "generalidade" desta.

Em segundo lugar, *há muitos objetos aos quais não pode corresponder nenhuma imagem èsquemática,* porque êsses objetos não são de ordem sensível: tais são as noções abstratas de causa, fim, substância, limite, lei, infinito, essência, absoluto, ser, etc. Para tais objetos, a imagem que às vêzes está unida à idéia opõe-se a esta, longe de constituí-la.

Quase não é necessário discutir a tese de STUART MILL (*Lógica*, págs. 255-257) segundo a qual o conceito nada mais é que uma imagem isolada pela atenção num todo complexo. Claríssimo é, com efeito, que o caráter ou o aspecto fixados pela atenção são inteiramente tão concretos e individuais com o todo de que são isolados. Se eu concentro a minha atenção na côr de uma flor, até perder a consciência de seus demais caracteres, nem por isso obtenho a idéia de côr: esta é coisa inteiramente distinta da contemplação obstinada e exclusiva de um objeto particular.

---

[12] As hipóteses da fusão e da superposição das imagens singulares (GALTON) estão universalmente abandonadas.

428 b) *A abstração não se reduz à generalização.* O êrro fundamental de tôdas as teorias empiristas consiste em definir a abstração como uma generalização, quer dizer, em só tomar em consideração a abstração-separação. Ora, de um lado, essas teorias não chegam sequer a explicar, como pretendem, a generalidade do conceito, visto que a imagem, por esquemática que seja, fica num plano de generalidade muito abaixo e todo diferente do do conceito. Doutro lado, *generalizar não é abstrair.* Ao contrário, tôda generalização, na ordem conceptual, supõe uma abstração prévia. Por conseqüência, cumpre renunciar à ilusão de explicar o abstrato a partir do geral, visto ser precisamente o inverso que se deve fazer.

BERGSON (*Matière et Mémoire*, pág. 170) crê que, «para generalizar, é preciso antes abstrair, mas (que), para abstrair ùtilmente, é preciso já saber generalizar». Efetivamente, se — como o admite BERGSON — abstrair se reduz a «extrair qualidades comuns», para que estas qualidades apareçam como comuns é preciso que primeiramente tenham sofrido um trabalho de generalização. Mas esta opinião repousa evidentemente numa noção errônea da abstração. BERGSON redu-la ao processo de dissociação e de separação. Ora, não é disto que se trata, por não ser a abstração pròpriamente dita uma espécie de «colocação entre parênteses» de uma qualidade ou de um aspecto, e sim a apreensão de uma essência, o que é radicalmente diferente. Dêste ponto-de-vista, *a abstração precede e fundamenta a generalização.* Esta só é possível pela abstração.

c) *Imagem esquemática e hábito motor não são uns abstratos.* O recurso à imagem esquemática e ao hábito motor, para explicar a idéia abstrata, não responde sequer aos dados do problema. Com efeito, se a imagem esquemática é uma representação mais ou menos geral, não é um abstrato, senão uma *representação geral concreta.* Do mesmo modo, o hábito motor é uma espécie de atitude geral, mas nada tem que ver com o abstrato, que não é uma atitude, e sim uma *representação.* Aliás, o hábito tende a dispensar dos conceitos, longe de os constituir. Êle é, precisamente, no mundo animal, destituído de pensamento, o substituto do instrumento universal que, no homem, é o pensamento por conceitos.

Não se pode reduzir o conceito a imagens esquemáticas ou a esquemas perceptivos. Mas isto não significa que não haja entre ambos nenhuma relação. Ao contrário, *imagens e esquemas são ao mesmo tempo os substitutos e os primeiros esboços do conceito.* São êles que suprem o conceito, não só nos animais, mas também no homem, por mais de três quartos de sua vida *(195).* Doutra parte, como o faz notar A. BURLOUD,[13] é certo que «se os esquemas perceptivos ainda

---

[13] A. BURLOUD, *La pensée conceptuelle*, págs. 121-122.

não são verdadeiros conceitos, pelo menos os conceitos estão nêles virtualmente ou em potência», e que, «reencontrando, com o auxílio da reflexão, no mundo já organizado da ação e da percepção, os esquemas que serviram para construí-lo, fixando-os por meio da linguagem e explicitando-os por operações intelectuais», é que o espírito forma a maioria dos conceitos empíricos *(410)*, dos quais se sabe que têm por conteúdo essencial determinações geométricas ou mecânicas, estruturas e figuras.

C. Abstração ativa

429 1. **O verdadeiro problema.** A discussão que precede basta para mostrar que tôdas as teorias empiristas procuram resolver um pseudoproblema, proposto por uma noção inexata da abstração. O problema da abstração pròpriamente dita, apreensão das essências, e não consideração exclusiva de qualidades isoladas do todo, êste problema permanece intato. Quanto a chamá-lo ilusório, é impossível: vimos, com efeito, que é suscitado pela própria natureza da idéia e do conceito, à base dos mais seguros dados experimentais.

2. **Apreensão das essências.** A abstração das essências será, como o quer Bergson, "um requinte da inteligência"? Em todo caso, é a própria forma da atividade intelectual. Quanto ao ponto-de-partida desta, pode-se situá-lo nas percepções esquemáticas: *nossa percepção está, de alguma sorte, naturalmente orientada para a forma abstrata,* mediante imagens de estruturas e de formas que nos dão objetos ou qualidades "gerais". Nessas imagens mais ou menos esquematizadas procura a inteligência entender o que são as coisas em si mesmas, suas naturezas e essências, as quais se exprimem em forma de idéias ou de conceitos, que dizem a pura significação das coisas.

A idéia (noção ou eidos) é relativa à ordem do *ser;* consiste em apreender ou fazer aparecer *propriedades* ou *relações* que pertencem à *essência* da coisa e a constituem. Ao contrário, a *percepção* é relativa à ordem dos *fenômenos* ou das aparições. Mas a essência está sempre implicada na própria percepção, a tal ponto que a elaboração da idéia só é possível porque a essência «já lá» está, na percepção. Em certo sentido, a definição não vai *para* a essência; dela *procede.* Tal é o sentido preciso do axioma segundo o qual «nada há na inteligência que não tenha estado no sentido».

Assim sucede em tôda a extensão do conhecimento. Mesmo as noções ultra-abstratas de causa e de fim, de número e de lei, de relativo e de absoluto, de substância e de ser, têm sua base empírica em nossas experiências sensíveis; assim a idéia de causa (= àquilo por que alguma coisa começa a ser) resulta de um trabalho da inteligência sôbre as experiências externas e internas de eficiência; a noção de fim (= àquilo

em vista do quê uma coisa é ou se faz) é gerada pelo espírito a partir de nossas experiências de intenção ou de organização sistemática. E' assim que, pouco a pouco, se constrói o universo do saber, sistema de naturezas e de essências, abstraídas do mundo sensível pelo esfôrço da inteligência, e ligadas entre si pelas causas e princípios, abstraídos também êstes da experiência como condições da inteligibilidade do ser.

Em grande parte, nossas idéias são *sínteses* formadas a partir de elementos obtidos pela abstração. Assim, a *aritmética*, partindo da noção abstrata da unidade tratada pela adição, constrói tôda a série dos números; a *geometria*, partindo do ponto e do movimento no espaço, gera tôda a multidão das figuras geométricas *(I, 168)*. De outro ponto-de-vista, as *idéias problemáticas* (movimento perpétuo), os *conceitos negativos* (nada, zero), os *conceitos-limites* (o número infinito, o movimento instantâneo ou de velocidade infinita), resultam de sínteses praticadas pela inteligência. Mas, em todos as casos, o ponto-de-partida é tomado da experiência sensível, e essas noções sintéticas só são possíveis mediante a abstração. Mesmo as construções absurdas (círculo quadrado, verdade falsa, Deus injusto) são formadas com o auxílio de elementos abstraídos da experiência.

430 3. **Função das imagens.** Compreende-se melhor agora o papel da imagem tanto no princípio como no têrmo da abstração.

a) Tôda idéia procede de uma imagem. Primeiramente, tôda idéia, por abstrata que seja, direta ou indiretamente procede de uma imagem. *Todos os nossos conhecimentos vêm do sensível,* segundo a fórmula célebre de ARISTÓTELES: "Nada há na inteligência que não tenha estado primeiro no sentido". As próprias idéias de alma e de Deus não fazem exceção. Da alma ou do espírito só podemos ter idéia na medida em que são experimentados: daí vem que, certos por intuição imediata da existência dêles, só temos de sua essência mera noção inadequada e imprópria, por carecermos de uma experiência autêntica do espiritual. Por isto, para definir a natureza dêsses sêres, servimo-nos de analogias tomadas do sensível: *anima* (sôpro) para a alma, e *spiritus* (ar sutil) para o espírito. Assim também, nossa idéia de Deus não é, por sua vez, senão uma noção analógica, tomada de nossa experiência, a saber, a idéia de uma causa primeira universal, análoga às causas que conhecemos no universo e, particularmente, à causa inteligente e livre que podemos ser em nossa ação.

b) "Não se pensa sem imagens". Com isso se explica que a imagem seja inseparável da idéia, fôsse esta a mais abstrata. "Não se pensa sem imagens", dizia ARISTÓTELES, porque *tôda idéia tem seu princípio numa imagem e mantém*

sua união com o sensível de onde procede por abstração. Daí se segue que um enxame de imagens confusas ou pedaços de imagens formem sempre como um halo em tôrno de nossas idéias. Não penso homem, animal racional, senão formando uma imagem mais ou menos esquemática do homem concreto. A idéia de brancura evoca imagens confusas de coisas brancas (neve, papel, paredes brancas). A imagem tende naturalmente, consoante a expressão de HUSSERL, a pôr um "enchimento" ou um conteúdo intuitivo na significação: esta permanece ligada às imagens sensíveis.

Quanto às experiências que analisamos *(418)* e que parecem estabelecer que existe um pensamento sem imagens, de modo algum contradizem o ponto-de-vista aristotélico, pois implicam sòmente que, *no pensamento por conceitos, a imagem pode ser extremamente apagada e quase inapreensível,* que o ato de julgar é essencialmente distinto do jôgo das imagens, e que o pensamento, em geral, transcende as imagens sensíveis. Foi tudo o que BINET e BÜHLER puderam estabelecer. Mas sua tese (a de BÜHLER pelo menos) inclina-se para o excesso contrário (que a teoria aristotélica evita) de negar que se possa pensar com imagens. Na realidade, bem se poderia, em certo sentido, dizer que só se pensa com imagens, a saber, no sentido de que tôda idéia tem seu princípio numa experiência sensível. Porém, ademais, também é certo que a imagem como tal pode ser um instrumento do pensamento, e que cumpre admitir a existência de diversos processos de compreensão com imagens.

c) *A compreensão com imagens.* Com efeito, relativamente ao jôgo das imagens, podem-se distinguir dois tipos de intelecção. Primeiro, uma *compreensão pura,* sem intervenção explícita da imagem: esta, na medida em que existe, não é tomada em consideração; pode mesmo passar como despercebida, quando a compreensão (conceito) é imediata. Há, depois, uma *compreensão com imagens,* que se produz quando *o pensamento faz uso explìcitamente da imagem e a ela se refere de algum modo*: nesse caso, a imagem parece ser um dos elementos do processo de compreensão, a título de sinal ou de símbolo da idéia, quer assinale a etapa empírica de um pensamento ainda empenhado todo nas experiências singulares *(410),* quer só exprima um aspecto ou um elemento de um conceito capaz de múltiplas determinações (o "gênio militar da França" traduz-se, em meu pensamento, pelas representações de Turenne, de Napoleão ou de Foch), quer encaminhe expressamente às intuições sensíveis que estão na base do conceito, quer, enfim, o conceito se elabore mediante ana-

logias de ordem sensível (o que sucede, em particular, quando o esfôrço de compreensão versa sôbre puros inteligíveis).

431 4. **«Metafísica experimental».** Nosso pensamento não pode, pois, reduzir-se a imagens. Se é verdade que todo o nosso conhecimento se origina em imagens, êste transcende imensamente o campo da imaginação, no sentido de que, na experiência, apreende as naturezas e essências, os princípios e as causas que tornam a experiência inteligível, mas que, como tais, são inacessíveis à percepção sensível.

Certamente pode-se falar de uma "metafísica experimental", porquanto o princípio de tôda metafísica, como ciência do ser, é a experiência sensível, e a obra metafísica depende, em tôda a sua extensão, dessa experiência. Mas, *no dado experimental, a inteligência humana é capaz de apreender infinitamente mais realidade que a proporcionada pela percepção sensível.* Aliás, ela só ultrapassa o dado sensível imediato em virtude das exigências inteligíveis inscritas nesse próprio dado, e que só ela é capaz de apreender.

D. Graus de abstração

432 1. **Os três graus de inteligibilidade.** A abstração pode ser mais ou menos completa. A idéia de "mesa redonda", por exemplo, é menos abstrata que a de "mesa"; o conceito de "suporte" é mais abstrato que o de "mesa" (já que a mesa é uma espécie do gênero suporte); a idéia de homem é menos abstrata que a de vivente *(I, 46)*. Podemos, assim, elevar-nos pouco a pouco a uma abstração cada vez mais completa, que nos conduza à idéia mais abstrata e universal, que é a *idéia de ser,* ou idéia daquilo que é ou existe (de qualquer maneira que seja).

ARISTÓTELES distinguiu três graus progressivos de abstração, pelos quais se realiza um grau cada vez mais elevado de inteligibilidade. Com efeito, num objeto material, a inteligência pode abstrair primeiro as *qualidades sensíveis,* considerando-as independentemente de suas notas singulares: é o grau de abstração próprio às ciências da natureza, que têm por objeto, por exemplo, o calor, o pêso, a fôrça, a velocidade, a luz, a vida, etc.; em seguida, a *quantidade como tal,* independentemente das qualidades sensíveis que a afetam: é o grau de abstração próprio das matemáticas, que têm por objeto os números e as figuras; e, finalmente, *o próprio ser, considerado independentemente de tôda matéria, pura e simplesmente como ser:* é o grau de abstração próprio da metafísica *(I, 21).*

433 2. **Abstração e indeterminação dos conceitos.** Os conceitos são cada vez menos determinados à medida que nos elevamos na abstração. A idéia de ser é a menos determinada de tôdas, por convir a tudo o que é ou pode ser. Inversamente, o indivíduo (Pedro, êste cão, aquêle quadro) é a realidade mais determinada.

3. **Idéia de ser.** Esta idéia, que resulta do primeiro olhar da inteligência sôbre as coisas, dá origem imediatamente a juízos, a que chamamos *princípios primeiros*, que não fazem senão exprimir as leis do ser, intuitivamente apreendidas nêle. São: o *princípio de identidade* ("o que é é", ou também "o ser é idêntico a si mesmo"), e o *princípio de não-contradição* ("uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ser e não ser").

4. **Idéias de causa, substância e fim.** Convém citar ainda, entre as noções que, intuitiva pôsto que confusamente, nos são dadas pelo primeiro contato do espírito com as coisas, as *noções de causa*, ou "do-que-produz-alguma-coisa"; de *substância*, ou "do-que-subsiste-sob-a-mudança"; de *fim* ou "daquilo-para-que-uma-coisa-é-feita". Como a idéia de ser, essas noções dão nascimento a princípios universais: *princípios de causalidade, de substância, de finalidade.* A questão do valor destas noções e princípios pertence à Crítica do conhecimento.

ART. III. *A INTELECÇÃO*

434 Foi, pois, pelo realismo do conhecimento que tivemos de concluir, nas discussões que precedem. Mas, do ponto-de-vista psicológico, não fizemos senão estabelecer a verdade de fato do realismo. Resta-nos examinar, de um ponto-de-vista pròpriamente filosófico, como é que se opera a passagem da imagem à idéia, isto é, como se produz o ato de intelecção.

§ 1. CONDIÇÕES DA INTELECÇÃO

1. **Intelecto agente e espécie impressa.** A condição radical da formação das idéias é realizada pelo concurso de uma faculdade que SANTO TOMÁS, seguindo ARISTÓTELES, designou com o nome de *intellecto agente* (ou ativo). Efetivamente, as imagens formadas nos sentidos pelo conhecimento sensível não são capazes de agir por si mesmas sôbre a inteligência, que é completamente imaterial, porque ficam sujeitas às condições da matéria, enquanto representam objetos materiais determinados. E' o que se exprime dizendo que não são *inteligíveis em ato,* isto é, cognoscíveis como tais pela inteligência. *Para se tornarem inteligíveis em ato, cumpre que as imagens*

sejam elevadas ao nível de imaterialidade da inteligência, e, por conseguinte, despojadas de suas condições sensíveis, singulares e concretas. Esta operação realiza-se por uma espécie de iluminação das imagens, que é a função própria do intelecto agente e constitui a abstração intelectual.

A operação do intelecto agente produz o que os Escolásticos chamam uma *espécie impressa intelectual (species impressa intelligibilis).* Já encontramos e explicamos essa noção de espécie impressa *(species impressa sensibilis)* no estudo do conhecimento sensível *(132).* As razões que impõem a realidade dela no conhecimento sensível valem *a fortiori* no conhecimento intelectual. Todo conhecimento implica, com efeito, que a semelhança do objeto conhecido esteja presente na faculdade cognoscente (condição que não faz senão definir a própria essência do conhecer). Ora, no conhecimento intelectual, *o objeto, que em sua origem é de natureza sensível, só é assimilável pela inteligência se, de alguma sorte, estiver imaterializado.*[14] Função do intelecto agente é realizar essa imaterialização e formar, assim, a similitude que, ao informar a inteligência, torna-a capaz de conhecer em ato.

435 2. **Intelecto passivo e espécie expressa.**

a) Intelecto passivo. O intelecto agente é, pois, uma faculdade ativa que age como condição radical da intelecção. A inteligência pròpriamente dita (faculdade passiva) chama-se *intelecto passivo,* porquanto *recebe* as espécies inteligíveis formadas pela atuação do intelecto agente. *Essas espécies inteligíveis fecundam,* por assim dizer, *a inteligência, que dêste modo pode produzir o ato de intelecção ou ato de conhecimento intelectual,* que se remata na formação da idéia pròpriamente dita, também chamada pelos Escolásticos *espécie expressa (species expressa),* ou também *verbo mental (verbum),* isto é, palavra interior, pela qual o cognoscente se diz a si mesmo o que é a coisa conhecida mediante a espécie impressa.

b) Necessidade da espécie expressa. A espécie expressa *(verbum, similitudo intelecta, intentio intellecta, conceito, idéia)* é evidentemente necessária para a intelecção. No caso do conhecimento sensível, a espécie impressa ou similitude formada no sentido pelo objeto, aparece suficiente para determinar a apreensão cognitiva do objeto, já que êste está presente ao sentido em seu ser físico. O mesmo não sucede quando o objeto não está fìsicamente presente à faculdade cognos-

---

14 Cf. G. RABEAU, *Species, Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1938, págs. 56-61.

cente, como é o caso do conhecimento intelectual. Nenhuma imagem vinda dos sentidos é capaz de representar à inteligência objetos abstratos, como o ser, a humanidade, a beleza, a justiça, o bem, etc., dos quais sabemos que não têm, *como tais*, realidade existencial *(I, 43)*. A imagem dos objetos concretos (os diferentes sêres: tal homem, tal ato de justiça, etc.) é mera provocação, dirigida à inteligência, para que forme, pela ação do intelecto agente, símiles inteligíveis que tornem possível a intelecção. Por elas, a inteligência torna-se em ato capaz de conhecer. Mas, para que se complete a operação vital do conhecimento, isto é, para que se produza o ato de intelecção pròpriamente dito, cumpre, ademais, que a inteligência se exprima a si mesma aquilo em que se converteu pela espécie impressa, isto é, que gere a idéia pròpriamente dita. *Nesta e por esta idéia é que a inteligência conhece em ato, sob forma abstrata e universal, os objetos antes apreendidos pelos sentidos.* [15]

Não sendo aquilo que é primeira e diretamente conhecido, mas sim aquilo em que e por que é conhecido o próprio objeto, a espécie expressa evidentemente só pode ser apreendida mediante *reflexão* do sujeito sôbre si mesmo.

§ 2. Objeto da inteligência

436 Assim como, de um ponto-de-vista filosófico e já metafísico, pudemos definir, a partir da experiência, o que se pode chamar a ontologia do conhecer, assim também estamos agora em condições de precisar qual é o objeto formal da inteligência humana.

A. A inteligência, faculdade do ser.

1. O objeto formal próprio da inteligência, como tal. Considerada em si mesma e independentemente das modalida-

[15] Cf. SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 8, art. 1: "Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter enim hoc intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu, actu autem fit per aliquam formam, quan oportet esse actionis principium (...). Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi per ipsam constitutum".

des que a diversificam nos diferentes sêres inteligentes (Deus, os espíritos, o homem), [16] a inteligência tem por objeto essencial *o ser como tal.* O ser assim considerado é a um tempo o ser tomado no mais alto grau de abstração, simplesmente como idéia do que é ou existe de qualquer maneira que seja, e as determinações inumeráveis do ser constituídas pelas essências dos sêres concretos.

2. **As operações intelectuais, do ponto-de-vista do ser.** A análise das operações intelectuais demonstra que a inteligência é essencialmente ordenada à apreensão do ser.

a) *Concepção das idéias.* A idéia, como se viu, é a apreensão do que a coisa é: a idéia de homem é a noção de um ser que *é* animal racional; a idéia de triângulo é a noção de um ser que *é* uma figura composta de três lados. Êste ser é o expressado pela definição. [17] Doutra parte, *a inteligência é apta para apreender, na essência que abstrai, a razão de ser intrínseca e extrínseca das notas que se harmonizam com essa essência.* E' assim que, na noção de animal racional, a inteligência apreende a razão de ser das faculdades e propriedades do homem, e, na noção de triângulo, a razão de ser das propriedades do triângulo. Como o mostramos, é isso o que distingue essencialmente a imagem de um objeto (o termômetro como figura concreta) da idéia dêsse objeto (o termômetro como instrumento que serve para medir a temperatura).

b) *Juízo.* O juízo consiste em afirmar *o que é* o objeto, seja em si mesmo (Pedro é homem), seja relativamente a outros (Bruno é filho de Gerardo; O universo é obra de Deus) *(I, 60).*

c) *Raciocínio.* Pelo raciocínio procura a inteligência descobrir a *razão de ser* de um objeto, enquanto está contida num ou em vários outros objetos prèviamente conhecidos.

3. **Ser e inteligibilidade.** Do que precede resulta que *o ser é que é a medida da inteligibilidade (ens et verum convertuntur),* e que, em si, um objeto é tanto mais inteligível quanto mais perfeito grau de ser possui.

---

[16] Já não mais se trata senão da inteligência subjetiva, isto é, considerada como *faculdade autônoma e distinta,* e não da inteligência objetiva, existente no mundo animal.

[17] Isso, de direito. Porquanto, de fato, a inteligência humana está longe de apreender tôdas as essências das coisas, por falta de suficiente penetração. Mesmo porque as mais das vêzes lança mão de substitutos que significam ou simbolizam as essências das coisas que permanecem desconhecidas em si mesmas (*I,* 55-56).

De fato, o grau de inteligibilidade de um ser depende da proporção existente entre êsse ser e a faculdade cognoscente. Deus, Ser infinito, é *em si* o Supremo Inteligível. Mas, *para nós*, que só podemos conhecer a partir das imagens, é o Supra-Inteligível, algo assim como o sol, soberanamente visível enquanto fonte de luz, mas que, pela própria intensidade da luz que dêle emana, excede as possibilidades de nosso olhar.

B. A inteligência humana

437 A *humana* inteligência é a de um ser corpóreo. Esta condição carnal do espírito determina o modo de exercício específico de nossa inteligência.

1. Objeto formal próprio e direto da inteligência.

a) Apreensão das essências. Como o conhecimento humano começa pelo sensível, *nossa inteligência tem por objeto formal próprio o ser ou a qüididade*[18] *das coisas materiais (ens in sensibili existens).* A inteligência humana é ordenada essencialmente à apreensão da essência das coisas sensíveis. Isto de modo algum significa que apreenda sempre a imediatamente as essências, tais como as definem o gênero próximo e a diferença específica *(I, 55).* Essas essências só raramente as conhece a inteligência: fora das matemáticas, em que as essências são geradas pela inteligência, usamos de substitutos variados (propriedades, descrição, origem ou mesmo puros símbolos) para designar a essência desconhecida em si mesma. Mesmo nos casos em que a essência metafísica nos é acessível, a inteligência as mais das vêzes não chega a conhecê-la senão à custa de múltiplos e longos esforços. Nem por isto deixa de ser verdade que, clara ou confusamente, a inteligência tende sempre espontânea e naturalmente a apreender o que a coisa é (qüididade).

b) Modo abstrato e universal do conhecer. Essas essências ou substitutos da essência conhece-as a inteligência sob forma abstrata e universal. Com efeito, *as qüididades, em sua realidade existencial, são singulares e concretas;* são realizadas na matéria individuada. Não podem, pois, ser apreendidas senão por abstração da matéria e dos caracteres individuantes, isto é, sob forma imaterial. Como tais, são uni-

---

[18] A palavra qüididade (*quidditas*, o que constitui o *quid* de uma coisa) é empregada pelos Escolásticos em razão de sua generalidade. Aplica-se, com efeito, por igual ao ser em geral, aos transcendentais (noções de uno, de verdade e de bem, que convém a tudo o que é ou pode ser, de qualquer maneira que seja), às categorias ou modos mais gerais do ser (*I,* 49), bem como aos substitutos das essências desconhecidas em si mesmas.

versais, enquanto apareçem à inteligência como suscetíveis de ser realizadas num número indefinido de indivíduos.

Estas idéias não devem fazer esquecer que tôda a atividade intelectual visa, através da essência ou qüididade, ao próprio *ser* pelo qual a essência *é*. Como vimos em Lógica, ao estudarmos o verbo *(I, 63)*, e como o veremos mais adiante, ao analisarmos o juízo, *a existência, exercida ou significada, é sempre o têrmo do pensamento,* já que a essência é o modo sob o qual alguma coisa *é* ou *existe.*

438 2. **Objeto indireto da inteligência.**

a) *O conhecimento de si.* A inteligência é apta a conhecer indiretamente, mediante reflexão sôbre suas próprias operações, suas *idéias,* enquanto formas subjetivas, assim como o *sujeito pensante* que lhes é o princípio. Esta reflexão, pròpriamente falando, é uma intuição: a alma percebe-se existente, enquanto se apreende a si mesma como princípio primeiro (sendo o princípio próximo a faculdade) de suas operações, e ao mesmo tempo percebe *confusamente* sua natureza, enquanto se conhece como princípio de um ato que produz uma representação imaterial e universal.[19]

b) *Conhecimento analógico.* Enfim, a inteligência estende imensamente seu domínio graças à analogia. Com efeito, *a partir das qüididades da ordem sensível, eleva-se ao conhecimento dos sêres imateriais, princípios e causas exigidos pela inteligibilidade do ser dado à experiência.* Num sentido, êsses objetos ainda estão implicados no sensível, objeto direto da inteligência, enquanto são necessários para explicar o universo e sua organização (é assim que, para a razão, Deus é primeiro afirmado como exigido pela impossibilidade de o universo explicar-se por si mesmo). Mas, sendo supra-sensíveis, suas naturezas não são diretamente acessíveis à inteligência. Esta só as conhece *por via de analogia (I, 53),* e é incapaz de fazer delas uma idéia própria adequada, pelo fato de que todos os conceitos de que ela usa terem por origem primeira o sensível.

439 3. **Realismo da inteligência.** Sem abordar o ponto-de-vista crítico, desde já pode-se fazer notar várias conseqüências das observações precedentes, que serão utilizadas depois na Crítica do conhecimento.

a) *O cognoscente em ato é o conhecido em ato.* Pelo ato de intelecção, a inteligência, tornada cognoscente em ato, é intencionalmente (isto é, pela idéia ou *intentio intellecta*),

---

[19] SANTO TOMÁS, *De Anima,* III, 4; *De Veritate,* X, art. 8.

a própria coisa conhecida enquanto tal *(Cognoscens in actu est cognitum in actu)*. E' o que igualmente significa o outro axioma, correntemente empregado e mais geral: *cognitum et cognoscens sunt idem,* o conhecido, como tal, e o cognoscente, como tal, são uma só e mesma coisa. Noutros têrmos, o objeto inteligível (ou qüididade) é idênticamente o mesmo na idéia e na realidade: só há diferença no modo de existência, que é imaterial e abstrato na inteligência, e material e concreto na realidade.

b) Os dois fatôres do conhecer. A existência da *espécie inteligível ou idéia resulta ao mesmo tempo da atividade do espírito que separa o inteligível, e da ação das coisas,* que lhe dá sua determinação específica.[20] Por aí, o empirismo recebe sua justa parte, pois é certo que nossas idéias vêm originàriamente do sensível. Mas ao mesmo tempo, e contràriamente às simplistas idéias do empirismo, o caráter próprio e irredutível do conhecimento intelectual é salvaguardado, visto ser concebido como uma atividade ordenada a extrair do sensível as formas inteligíveis do ser.

Por isso mesmo, essa atividade não pode aparecer (como na doutrina dos idealistas) como produzindo de seu próprio fundo o objeto inteligível, em virtude de uma espontaneidade misteriosa. Ao contrário, é, por natureza, conforme às determinações dadas no real: pensa isto ou aquilo em razão das exigências do real, tal como êste se impõe aos sentidos. Donde o nome de *intelecto paciente* que se dá à inteligência.

Por essa razão, enfim, *é a própria coisa que é conhecida pela idéia,* porquanto, ao conhecer, a inteligência percebe-se determinada a formar tal ou tal idéia pela ação das próprias coisas. A idéia como tal, enquanto forma subjetiva, só é conhecida mediante reflexão da inteligência sôbre seu ato. Direta e primeiramente, o real objetivo é que é apreendido pelo ato de intelecção, embora sob forma imaterial. E' isso que é chamado o realismo do conhecimento intelectual.

4. **A inteligência, faculdade inorgânica.** Enfim, de tudo o que precede resulta que a inteligência só pode ser considerada como uma faculdade inorgânica. *Pensa-se sem órgão,* dizia justamente ARISTÓTELES. Com efeito, a imaterialidade e a universalidade das idéias, a capacidade de tomar posse de

---

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 10, art. 7: "Intellectus possibilis recipit formas intelligibiles actu ex virtude intellectus agentis, sed ut similitudines determinatas rerum ex cognitione phastasmatum". Cf. RABEAU, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin,* págs. 40 e segs.

si pela reflexão, implicam a independência intrínseca da inteligência em relação a todo órgão corporal. Se a inteligência depende extrinsecamente dos órgãos corporais, enquanto lhe condicionam o exercício, não é *com* êstes órgãos, no entanto, que ela produz suas operações.

§ 3. Teorias idealistas

A. Noção do idealismo.

440 1. **Postulado nominalista.** O nominalismo consiste em negar a realidade subjetiva, ou, mais comumente, o alcance ontológico das noções gerais e abstratas. Esta doutrina é comum ao empirismo e ao idealismo, que não passam de tentativas diferentes para resolver os problemas propostos pela negação inicial de que ambos procedem. O empirismo pretende, com efeito, reduzir a idéia geral a imagens: o sensualismo de CONDILLAC, o associacionismo de HUME, MILL e TAINE são suas formas principais.[21] Mais acima discutimos os argumentos pelos quais êle se esforça por demonstrar que as idéias não são nada no pensamento *(414-416)*, ou, pelo menos, são correspondem a nada fora do pensamento *(426-428)*. Não temos por que voltar a isso. O idealismo, ao admitir, por um lado, a realidade psicológica das noções universais, mas ao negar, por outro, a possibilidade de explicá-las de qualquer maneira a partir da experiência sensível, é obrigado a fazer delas, sob formas diversas, *dados «a priori» do entendimento*. São as teorias que dependem dêsse ponto-de-vista que temos agora de examinar brevemente. Essas teorias não vamos rejeitá-las pela simples razão de não concordarem com a doutrina que acabamos de expor: haveria nisso círculo vicioso. Pode-se, porém, confrontá-las com os dados da experiência, que afinal de contas julga todos os sistemas.

2. **Divisão do idealismo.** É difícil propor uma divisão precisa das teorias idealistas, em razão de sua grande multiplicidade e diversidade. Pode-se, entretanto, de um ponto-de-vista sobretudo prático, distinguir três formas principais. *O idealismo problemático*, segundo o qual as idéias são inatas ao espírito e formam a única realidade imediatamente conhecida. A realidade de um mundo exterior sensível torna-se dês então, um problema, resolvido ora pela afirmativa (PLATÃO, DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ), ora pela ne-

---

[21] O sensualismo, defendido na antiguidade por EPICURO e entre os modernos por HOBBES, LOCKE e CONDILLAC, quer explicar tôda a vida intelectual por transformações da sensação. CONDILLAC imagina uma estátua da qual abre sucessivamente todos os sentidos: só pelo olfato, essa estátua tornar-se-ia primeiramente sensação de odores, em seguida atenção, em virtude de uma sensação predominante, depois comparação entre sensações diferentes, depois juízos relativos a essas sensações, e finalmente princípios generalizadores dêsses juízos. Discutimos a teoria da atenção *(366)*. Mas, se se encarar essa doutrina como uma explicação de todo o conhecimento, pode-se dizer sem impertinência que é difícil tomá-la a sério. Porque, se o animal tem realmente todos os seus sentidos abertos e experimenta autênticas sensações, espera-se, ainda, que formule juízos e enuncie os primeiros princípios da razão.

gativa (BERKELEY). O *idealismo crítico* (KANT), segundo o qual os fenômenos, isto é, todo o universo, em sua organização sistemática, resultam das formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. O *idealismo dogmático* (SPINOZA, FICHTE, SCHELLING, HEGEL), segundo o qual o universo é gerado pelo sujeito pensante, concebido ora como razão individual, ora como Razão consciente universal, ora como um sistema de Idéias independentes das consciências.[22]

B. Idealismo problemático

441 **1. Inatismo cartesiano.** Para DESCARTES, as noções simples (noções de verdade, de bem, de pensamento, de alma, de Deus, de causa, de substância, noções matemáticas e lógicas, etc.), bem como os princípios universais, que DESCARTES denomina «noções comuns», são inatos ao espírito.[23] Êste ou as possui de vez todo formadas (noções simples), ou as forma êle mesmo por ocasião da experiência, isto é, dos movimentos que se produzem no corpo.

LOCKE criticou vivamente, de um ponto-de-vista empirista, essa teoria cartesiana das idéias inatas, que, por seu lado, LEIBNIZ chama de «filosofia preguiçosa». É certo que de modo algum se harmoniza com os dados da experiência. Esta, com efeito, prova que *não temos idéias inatas, nem em ato,* visto que temos consciência de elaborarmos pouco a pouco nossas idéias a partir do sensível, e que os sujeitos privados, de nascença, do uso de um sentido não podem ter as imagens correspondentes a êsse sentido; *nem virtualmente,* já que a vontade não basta para adquiri-las, como sucederia se estivessem virtualmente à disposição da inteligência.[24] Quanto a dizer que os movimentos produzidos nos corpos são para nós ocasião de formá-las, é coisa bem difícil de compreender num sistema que não vê nenhuma relação de semelhança entre êsses movimentos e as imagens.

442 **2. Ontologismo.** Para PLATÃO, as Idéias ou Essências universais formam um universo inteligível, superior ao mundo sensível, e no qual as almas as contemplaram antes de serem unidas a um

---

22 Cf. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,* ed. 1928, t. I, págs. 322-323.

23 DESCARTES distingue duas outras espécies de idéias: as *adventícias,* que são as imagens das coisas sensíveis, e as *factícias,* que são inventadas por nós. Ora, as idéias adventícias são também inatas, mas só se revelam ao espírito por ocasião dos movimentos produzidos pelas coisas nos sentidos, e que não têm relação alguma com uma imagem, e ainda menos com uma idéia. Quanto às idéias factícias, resultam da combinação de várias idéias (tais são as idéias de quiliógono ou de quimera). Cf. *Méditations troisième et cinquième; Principes de la Philosophie,* I, pág. 10.

24 *A teoria das virtualidades* é própria de LEIBNIZ, que primeiro admitiu que as idéias e os princípios são inatos ao espírito como "preformações" que se atualizam pelo jôgo da experiência. Mais tarde, na *Monadologia,* LEIBNIZ afirma que a alma (ou *Mônada*), incapaz de receber de fora o quer que seja, por isso que por si só forma um universo fechado, sem portas nem janelas, deve tirar de si mesma tôdas as suas idéias que possui em germe ou virtualmente desde o seu nascimento. Quanto ao *imaterialismo* de BERKELEY, êste se apóia, como aliás os sistemas de DESCARTES e de LEIBNIZ, numa crítica das noções de matéria, de extensão de espaço e de substância, que discutimos em Cosmologia (*I*, 289-290, 294-295).

corpo. Encarnadas por castigo, as almas evocam as Idéias, por ocasião de perceberem os objetos sensíveis, sombras e participações das Idéias. Tal é a doutrina que traduz a alegoria da Caverna.[25]

Vê-se que essa doutrina é uma espécie de inatismo, pois explica a evocação das idéias como uma reminiscência. Por isso esbarra com a dupla dificuldade do inatismo e do ontologismo ou «realismo exagerado», ao supor que existem universais subsistentes *(I, 48)*, sem falar da hipótese gratuita da preexistência das almas.

Malebranche propôs uma doutrina próxima da de Platão. Observa que nosso conhecimento inteligível não pode vir dos objetos corpóreos, incapazes de operar sôbre a alma, que é espiritual. Na realidade, as idéias são vistas em Deus, que é o «lugar de tôdas as idéias», isto é, a causa exemplar ou o modêlo de tudo o que existe. Esta teoria é desmentida pelo fato de tôda a nossa atividade intelectual se exercer sob a dependência dos dados sensíveis, a ponto de as nossas próprias noções das realidades espirituais, sob uma forma analógica, serem também função dos conceitos tomados do sensível *(430)*.

C. Idealismo crítico

443 Chama-se assim (do título da *Crítica da razão pura*), ou também *idealismo transcendental*, a doutrina idealista de Kant.

1. **As formas «a priori».** Kant observa que todo o nosso conhecimento, matemático, físico e metafísico, repousa sôbre noções gerais (noções de causa, de fim, de substância, de alma, de Deus), e sôbre princípios (de causalidade, de finalidade, de substância), que, sendo universais e necessários, não podem derivar da experiência sensível, que só nos proporciona o contingente e o singular.[26] Para explicar essas noções ou categorias e êsses princípios, Kant propõe se admita que são *formas inatas do entendimento e resultantes de sua estrutura.* Esta hipótese, imposta pelo princípio nominalista da doutrina,[27] afigura-se a Kant como a única capaz de explicar nossa ilusão de que o pensamento abstrato seja a expressão fiel de uma ordem exterior. Efetivamente, o pensamento é o verdadeiro legislador do universo; a natureza é obra nossa, e nós tornamos a encontrar-nos nela. O entendimento impõe à massa dos fenômenos que afetam os sentidos, e que constituem a única *matéria* de conhecimento, as *formas* próprias da sensibilidade e da razão, a saber, as formas *a priori* do espaço e do tempo e as categorias racionais: causalidade, finalidade, substancialidade. Graças à atuação dessas formas *a priori*, isto é, inatas e constitutivas de nossa estrutura mental, é que o universo nos aparece como governado por leis universais e

---

[25] PLATÃO, *República*, VII, págs. 1-2. A alma humana é comparada, em seu estado presente, isto é, unida ao corpo, a um prisioneiro acorrentado numa caverna, voltando as costas à luz e não vendo as coisas exteriores, mas ùnicamente as sombras que projetam no fundo da caverna.

[26] KANT considera êstes princípios como "sintéticos *a priori*". Mais adiante teremos de discutir essa concepção, ao estudarmos os princípios de razão.

[27] KANT confessa, com efeito, que foi HUME, quer dizer, o nominalismo empirista, quem o acordou de seu "sono dogmático".

necessárias.[28] Assim se explica que a ciência seja bem sucedida, pois não faz senão reencontrar nos fenômenos a ordem que a razão nêles põe necessàriamente. Assim se explica, em compensação, que a metafísica fracasse, pois utiliza, para especular sôbre o que está além da experiência (*números*), categorias e princípios que só têm valor no mundo da experiência (*fenômenos*).

444 b) *Discussão*. A doutrina de KANT deverá ser discutida em Crítica, pois concerne antes de tudo ao problema do valor da razão metafísica. Do pondo-de-vista psicológico, podemo-nos ater a duas observações. A primeira é que *a razão pela qual* KANT *afasta a hipótese da abstração do universal a partir da experiência sensível constitui puro sofisma*. Escreve êle, com efeito, em sua dissertação de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (sectio Ia., § 5): «No que concerne aos inteligíveis como tais e pròpriamente ditos, nos quais o exercício da inteligência é real, cumpre dizer que os conceitos que representam tanto objetos inteligíveis como relações procedem da própria natureza da inteligência, que absolutamente não são abstraídos da experiência por um jôgo qualquer do conhecimento sensível, e que não contêm nenhum elemento que venha do conhecimento sensível como tal, porque uma abstração operada no sensível não pode proporcionar conceitos que excedam o nível do conhecimento sensível, de tal modo que, por elevada que possa ser a abstração, continuam sendo indefinidamente conceitos sensíveis (imagens)». Por aí se vê que, aos olhos de KANT, a abstração nunca passa de um simples processo de generalização das imagens fornecidas pela experiência. Ora, já vimos *(427)* que essa concepção é errônea e está desmentida assim pela análise da idéia abstrata como pelos resultados dos processos experimentais.

Em segundo lugar, a asserção de KANT, de que só a teoria das formas *a priori* é capaz de explicar que a ciência progrida, harmoniza-se mal com o fato de *a ciência, no próprio domínio da experiência, não cessar de chocar-se com a natureza*. Pode-se mesmo dizer que só progride devido a êstes choques, o que seria inconcebível se a natureza não fôsse nada mais que obra de nosso espírito. Como se explicaria a convicção universal de lidarmos com uma ordem que nos escapa em sua quase totalidade, e que só podemos conhecer à fôrça de paciência e astúcia?

---

[28] Cf. *Crítica da razão pura especulativa*, Introdução da 1.ª edição: "Os conhecimentos universais, que têm ao mesmo tempo o caráter de uma necessidade intrínseca, devem ser claros e certos por si mesmos, independentemente da experiência. Por esta razão são denominados conhecimentos *a priori;* ao contrário, o que é tomado ùnicamente da experiência só é conhecido, segundo as expressões consagradas, *a posteriori* ou empìricamente. Vê-se agora, e é coisa notabilíssima, que aos nossos próprios conhecimentos se misturam conhecimentos que necessàriamente têm uma origem *a priori*, e que talvez só sirvam para ligar nossas representações sensíveis. De feito, se dessas experiências afastarmos tudo o que pertence aos sentidos, restam ainda certos conceitos primitivos com os juízos que dêles derivam, conceitos e juízos que devem produzir-se inteiramente *a priori*, isto é, independentemente da experiência, pois fazem que se possa dizer, ou ao menos que se creia poder dizer, dos objetos que aparecem aos sentidos, mais do que o ensinaria a só experiência, e que essas asserções implicam uma verdadeira universalidade e uma necessidade rigorosa que ao conhecimento puramente empírico não seria dado produzir".

D. Idealismo dogmático

445 1. **Postulado panteísta.** Nas doutrinas agrupadas o nome de *idealismo dogmático* (ou *absoluto*), as idéias tornam-se os modos finitos do Pensamento divino, quer êsse Pensamento seja concebido como se exprimindo em e pelas razões individuais, quer à maneira de um Axioma eterno, que desenvolve sem fim suas conseqüências necessárias. Essas doutrinas, tôdas de inspiração panteísta, são em geral muito abstrusas. Reencontrá-las-emos em Teologia natural. Na medida em que se lhes pode descobrir uma forma comum, do ponto-de-vista psicológico reduzem-se ao tema seguinte: nem as idéias nem as leis do pensamento podem, de forma alguma, provir do sensível (postulado nominalista). Não são, pois, outra coisa senão as *manifestações finitas de um Pensamento infinito e transcendente que se pensa a si mesmo e, pensando-se, gera o universo.* Como *objetos pensados,* formam o mundo; como *ato de pensar,* são o Princípio universal de tudo o que existe. Enquanto transcendente (ato de pensar), o Pensamento é Deus; enquanto imanente (objetos pensados), constitui o divino.

2. **Problema do real.** Tôdas essas teorias manifestam pela experiência um perfeito desdém, que ela muito bem lhes retribui. Porquanto, se os sêres da experiência não passam de puros objetos pensados ou de puros conteúdos imanentes do Pensamento, como têm consciência de ser em si e para si, isto é, de serem *realidades subsistentes* e *sujeitos pensantes?* Como pode o Pensamento bastar para constituir um universo de sêres reais, que se pensam e se afirmam reais? Eis o que é bem difícil de entender. Sem contar que os processos psicológicos pelos quais temos consciência de elaborar nossas idéias a partir da experiência sensível constituem, já agora, o menos inteligível dos mistérios.

E. Conclusão

446 Compreende-se agora como a doutrina da abstração, que nos foi imposta por uma rigorosa análise dos processos do espírito na formação das idéias, inclui tudo o que há de justo tanto no empirismo como no idealismo.

1. **A idéia é real.** O empirismo preocupa-se tanto com conservar à idéia seu caráter real, isto é, objetivo, que acredita necessário para isso reduzi-la à imagem, expressão imediata do real sensível. É legítimo êste cuidado, porquanto a idéia, por abstrata que seja, deve proceder sempre de uma experiência sensível, e *tôdas as nossas idéias, no domínio inteiro do conhecimento e até em metafísica, são devidas à experiência.* Mas, contràriamente ao que imagina o empirismo, daí não se segue que a idéia só possa ser uma imagem mais ou menos elaborada. *Abstrata e universal,* significando direta ou indiretamente uma essência, *a idéia conserva, como tal, o caráter real que, com tôda razão, exige o empirismo,* visto

ser na própria imagem que a inteligência a apreende mediante a abstração formal.

2. **O real é idéia.** O idealismo não quer admitir como real senão o racional. As coisas ou imagens do empirismo parecem-lhe com muita razão inassimiláveis, como tais, pelo pensamento. Elas formam, com efeito (se se faz abstração das relações inteligíveis, das essências, dos princípios e das leis), um universo atomístico, descontínuo e inconsistente, uma multiplicidade pura absolutamente impensável, porque desprovida do caráter essencial do ser, que é a unidade. Tudo isso é justo, e um dos grandes benefícios que devemos ao idealismo é haver feito ressaltar êsse ponto. Mas *seu êrro foi,* a pretexto de assegurar a racionalidade do universo, *fazer da idéia algo de estranho ao real sensível,* repetindo assim, pôsto que em sentido inverso, o tema do empirismo. O empirismo e o idealismo crêem, com efeito, que é preciso escolher entre o real sensível e a idéia. Se a idéia é real, opina o idealismo, não é racional. Se a idéia é racional, objeta o empirismo, não é real. Ora, pelo contrário, sabemos que *a idéia é ao mesmo tempo real e racional*: real porque vem da experiência sensível, e racional porque exprime aquilo que, no real, é análogo ao espírito, a saber: as formas e as essências que definem os sêres da experiência.

E' êsse o próprio sentido da doutrina da abstração das idéias, que assim se acha indiretamente confirmada por sua aptidão para conciliar, no que têm de fundado e de justo, os pontos-de-vista contrários do empirismo e do idealismo.

CAPÍTULO IV

O JUÍZO

SUMÁRIO[1]

Art. I. DIVISÃO. Juízos refletidos e espontâneos. Juízes certos e opinativos. Juízos de ser e juízos de valor. Juízos explícitos e implícitos.

Art. II. NATUREZA DO JUÍZO. *Essência do juízo.* O juízo como síntese. Juízo e conceito. *Teorias empiristas.* O sensualismo. O associacionismo.

Art. III. O JUÍZO DE VALOR. Teoria dos valores. O valor funda-se no ser.

Art. IV. VERDADE E ÊRRO. *A verdade lógica.* Referência ao real. A inteligência é ordenada ao real. Tôda verdade é objetiva. Verdade e coerência. *O êrro.* Noção e causas. Classificação. Lógica dos sentimentos.

447 Em Lógica *(I, 60)*, definimos o juízo como o ato pelo qual o espírito afirma (ou nega), de um sujeito, quer a existência real, quer uma determinação. Esta definição vale para a Psicologia. Mas, enquanto a Lógica se colocava no ponto-de-vista das condições de validade do juízo, a Psicologia só encara êste último como o *ato vital e imanente de assentir, expresso na proposição.* Noutros têrmos, a Lógica tem por objeto o ato realizado pela inteligência (a saber: o juízo como proposição), ao passo que a Psicologia estuda a própria operação (o juízo como ato).

ART. I. *DIVISÃO*

Considerado do ponto-de-vista psicológico, o juízo compreende as categorias seguintes:

[1] Cf. ARISTÓTELES, *Categorias, Primeiros Analíticos.* SANTO TOMÁS, Ia. q. 77-80, 84-89. TAINE, *De l'Intelligence.* NEWMAN, *Grammar of assent.* GOBLOT, *Traité de Logique*, Paris, 1918. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, Paris, 1894. HUSSERL, *Logische Unter suchungen*, Halle, 1900-1901. MEYERSON, *Idendité et Réalite*, Paris, 1912. PIAGET, *La raison et le jugement chez l'enfant.* RABEAU, *Le jugement d'existence*, Paris, 1938. A. FOREST, *La réalité concrète et la dialectique*, Paris, 1931. PRADINES, *Psychologie générale*, II, caderno 2, págs. 171 e segs.

1. **Juízos refletidos ou espontâneos.** O juízo ora resulta de uma *comparação ativa e refletida* dos dois têrmos em presença, ora, ao contrário, é efeito de uma espécie de *espontaneidade racional,* que não admite nem exame nem deliberação. Neste último caso, não se trata de juízos emitidos levianamente, por inatenção e preguiça de espírito, mas sim de juízos que se impõem imediatamente ao espírito, por sua absoluta evidência (por exemplo, "o que é é", "o que não é não é", "o todo é maior que a parte", "eu penso", "eu vivo", etc.).

2. **Juízos mediatos ou imediatos.** Os juízos *mediatos* são os que servem de *conclusão* a um raciocínio. Os *imediatos* são formulados *sem raciocínio.* Um juízo espontâneo é necessàriamente imediato. Mas não inversamente, porquanto o juízo imediato pode ser fruto de um hábito adquirido ou de um hábito científico. Para outro espírito, não dotado do mesmo hábito científico, far-se-ia mister um raciocínio.

448 3. **Juízos certos ou opinativos.** Os primeiros não encerram, para o espírito que os formula, *nenhum risco de êrro.* Os juízos de opinião só são formulados como *aproximações,* mais ou menos plausíveis, da verdade.

Só os juízos certos correspondem às exigências do saber científico. *A ciência opõe-se à opinião,* e, quando lhe sucede legitimar uma opinião, é por motivos outros que os da opinião, pois esta muitas vêzes traduz necessidades antes que conhecimentos; apreende as coisas mais do ponto-de-vista de sua utilidade que do de seu ser objetivo. Em sua noção estrita *(I, 144),* a ciência proíbe-se as opiniões.

4. **Juízos de ser e juízos de valor.**

a) Juízos de ser. Êstes juízos são os que versam sôbre a existência (*juízos existenciais*: "Deus existe", "não existe montanha de ouro"), e os que se referem à essência (*juízos de atribuição*: "o homem é um ser racional").

b) Juízos de valor. Êstes juízos enunciam o *valor de um sujeito* ("vale mais boa fama que cinto dourado"). Implicam não a afirmação de um gôsto ou de uma preferência subjetiva, como nestas proposições: "gosto de música", "o automóvel me fatiga", o que é apenas enunciar um fato, — mas sim a afirmação de um *valor de direito e objetivo,* suscetível de ser universalizado ("a virtude é o maior dos bens", "antes a morte que a desonra", etc.). Os juízos de valor suscitam um problema particular, que examinaremos mais adiante.

449 5. **Devem-se distinguir juízos explícitos e implícitos?** Os juízos explícitos são os que se formulam discursiva e conscientemente no espírito. Como exemplos de juízos implícitos, isto é, não formulados e mais ou menos subconscientes, certos psicólogos citam quer as *apreciações de relações concretas* (identidade, semelhança, diferença, causalidade, finalidade, grandezas, distâncias, formas, etc.), que constantemente acompanham nossa ação prática, quer os *juízos intuitivos*, pelos quais apreciamos incessantemente nossas atividades psíquicas, idéias, palavras, gestos, ou os objetos da experiência, coisas e pessoas.

Esta distinção, no entanto, parece pouco fundada. Com efeito, os *juízos ditos implícitos reduzem-se ou a simples impressões afetivas*, que não merecem o nome de juízos, *ou a estimações práticas* que não dependem da inteligência pròpriamente dita,[2] ou, enfim, *não passam de opiniões*, enunciadas do ponto-de-vista da utilidade prática, e não do ponto-de-vista do ser, e que portanto só teriam aparência de juízos. Em suma, *todo juízo autêntico é explícito.* Mas pode muito bem não admitir nenhum discurso prévio, como é o caso dos juízos espontâneos e imediatos.[3]

ART. II. *NATUREZA DO JUÍZO*

§ 1. ESSÊNCIA DO JUÍZO

450 1. **O juízo como síntese.**

a) A afirmação, forma do juízo. O que caracteriza essencialmente o juízo não é o ato de ligar entre si, de qualquer maneira, dois objetos de pensamento: não há juízo autêntico no fato de pensar conjuntamente "tempo" e "frio", "Pedro" e "sábio", que são para o espírito meras noções complexas, suscetíveis sòmente de tornar-se matéria de juízo. *O juízo é, por essência, o ato de afirmar (ou de negar) a existência de um sujeito ou de uma determinação do sujeito.*

---

[2] Era a essas estimações espontâneas e instintivas do útil e do nocivo que os escolásticos chamavam *estimativa* nos animais e *cogitativa* ou *razão particular* no homem, e que constituem diversas espécies de juízos sensíveis. Estudamos longamente a estimativa sob o nome de *instinto*, como preferem chamá-la os modernos. Se, no homem, recebe essa faculdade o nome de "cogitativa" ou "razão particular", é porque, nos objetos singulares que são postos em relação, de certo modo implica a apreensão e a comparação das naturezas que definem êsses objetos.

[3] A questão dos juízos analíticos e sintéticos pertence ao mesmo tempo à Lógica, em que foi tratada (*I*, 65), e à Crítica do conhecimento, em que a reencontraremos.

Em Lógica *(63)*, frisamos o duplo sentido do verbo «é» no juízo, a saber: o sentido *copulativo* nos juízos de atribuição («O homem é mortal», «Sócrates é filósofo»), e o sentido *existencial* nos juízos de existência («Deus é», «Não existe a Quimera»), bem como a irredutibilidade dessas duas espécies de juízos.

Todavia, é verdade que, *em ambos os casos, a existência é que é visada,* quer se afirme a existência do sujeito, quer se afirme a existência de uma determinação do sujeito. Sòmente que, no juízo de atribuição, a existência é apenas *significada,* quer dizer, afirma-se que o sujeito e sua determinação (predicado), distintos no pensamento, são uma coisa só na existência, *suposta a existência do sujeito;* ao passo que o juízo existencial afirma a *existência real* do próprio sujeito.

b) Simplicidade do juízo. O juízo, como ato de assentir ou de negar, é, pois, um *ato essencialmente simples e indivisível.* Se é verdade que a proposição pela qual se formula é composta de partes, o ato de julgar concentra-se na afirmação, que é operação una e indivisível.

2. **Juízo e conceito.** Os psicólogos têm-se perguntado qual é primeiro em nosso pensamento, o conceito ou o juízo. A solução dêste problema dependerá das observações seguintes:

451 *a) Exercício e especificação.* A distinção, do ponto-de-vista do exercício e do da especificação, é capital. Se nos colocarmos no ponto-de-vista do exercício *(ordem cronológica), cumpre dizer que o juízo é primeiro,* porque o pensamento só se exerce sob forma de juízo. Do ponto-de-vista da especificação, isto é, daquilo que faz que o pensamento seja tal ou tal pensamento determinado *(ordem lógica), o conceito é que é primeiro,* no sentido de que o juízo só é possível pela apreensão prévia dos objetos inteligíveis aos quais se aplica o pensamento.

b) Conceito e juízos virtuais. A objeção que as mais das vêzes se apresenta contra a prioridade lógica do conceito consiste em dizer que o próprio conceito nada mais é que um conjunto de juízos virtuais. "A generalidade de uma noção", escreve GOBLOT *(Logique,* Paris, 1918, pág. 87), "é a possibilidade de uma infinidade de juízos que têm por atributo essa noção. *Homem* é um têrmo geral, porque há uma infinidade de sujeitos dos quais *homem* pode ser o atributo". Por conseqüência, *o conceito seria um juízo reduzido a um atributo expresso.* Não sòmente o juízo seria primeiro, senão que seria a única operação do pensamento.

452 *c) Primado do inteligível.* A hipótese defendida por GOBLOT tropeça com graves dificuldades. Com efeito, dizer que o conceito se reduz a juízos virtuais equivale a dizer que seu sentido depende dêsses juízos virtuais. Por exemplo, o

conceito de *virtude* só recebe sentido enquanto significa: a generosidade, a paciência, a modéstia, etc. são virtudes. Ora, êsses próprios juízos são compostos de conceitos (generosidade, paciência, modéstia, etc.) que, segundo a teoria de GOBLOT, deverão, por sua vez, para terem sentido, reduzir-se aos juízos virtuais que implicam, os quais serão igualmente formados de conceitos que só terão sentido mediante redução a outros juízos virtuais, e assim ao infinito. *Como a regressão estende-se ao infinito, segue-se que será impossível dar um sentido quer aos conceitos quer aos juízos.* Por outras palavras, o pensamento desenvolver-se-ia no vazio e desembocaria no nada. Na realidade, só se evitará êsse suicídio admitindo que o conceito é anterior ao juízo na ordem da especificação, isto é, que o juízo, que é essencialmente apreensão e afirmação do ser, só se exerce sob a condição de uma prévia captação do ser e de suas leis universais.

O argumento consistente em dizer que o conceito só é compreendido se é definido, isto é, reduzido a uma série de asserções que concernem à sua compreensão e precisam sua extensão, e que, por conseguinte, é posterior ao juízo, êste argumento equivale à teoria do conceito-juízo virtual, e encerra as mesmas confusões. Definir um conceito é, com efeito, julgar, e, neste sentido, o conceito só é «compreendido» pelo juízo que formula sua definição. Mas *êsse próprio juízo só é possível pelo conceito que o especifica,* quer dizer, mais uma vez, que é preciso distinguir a ordem de exercício e a ordem de especificação. *O conceito e o juízo são, pois, duas operações irredutíveis.* Para afirmar uma relação, é de mister primeiro entender os têrmos dessa relação: o ato de pôr em relação é especificado sòmente por essa apreensão dos têrmos.

§ 2. TEORIAS EMPIRISTAS

453 Reduzindo o pensamento ao jôgo de imagens na consciência, e ignorando, por conseqüência, a atividade própria da inteligência, o empirismo só podia propor uma teoria mecânica do juízo. Nessa ordem encontramos as teorias de CONDILLAC e de HUME.

1. **O sensualismo.** Foi CONDILLAC quem nos deu sua fórmula: "Julgar é sentir". Efetivamente, diz êle, julgar é comparar, e comparar é realizar um duplo ato de atenção. Ora, a atenção reduz-se a uma sensação predominante. Logo, o juízo resulta da presença simultânea de duas sensações predominantes.

O princípio desta teoria (a atenção é meramente uma sensação predominante) foi discutido mais acima *(366)*. Aqui resta observar que os têrmos do juízo não são necessàriamente imagens, mas noções universais, que *o juízo não consiste só na comparação dos têrmos, mas na afirmação ou na negação*

da sua relação. A teoria de CONDILLAC só explica (e aliás muito mal), no juízo, aquilo que não o constitui.

2. **O associacionismo.** Para HUME e para os associacionistas, o juízo é o resultado de uma associação automática, formada pelo hábito. "A neve é branca" é a mera expressão da associação habitual das imagens da neve e de brancura.

Já discutimos longamente o associacionismo como teoria geral da consciência *(206-214)*. Bastar-nos-á, pois, notar agora que *o juízo autêntico é tudo o que há de mais contrário ao mecanismo e à inércia que definem as associações,* tais como as entendem HUME, STUART MILL e TAINE. O juízo, com efeito, é um ato do espírito, que percebe e afirma uma relação inteligível entre dois objetos de pensamento. Muitíssimas vêzes o juízo, longe de aceitar os complexos sensoriais formados pelo hábito, dissocia-os e desarticula-os. Todo o saber científico e filosófico provém, de fato, de um perseverante esfôrço para ultrapassar o dado sensorial imediato e para sistematizar o real, não de acôrdo com o mecanismo da imaginação, mas segundo as leis inteligíveis acessíveis à só razão.

ART. III. *O JUÍZO DE VALOR*

454 1. **A «teoria dos valores»** (*Geltungstheorie*). O juízo de valor suscitou um problema especial quando certos filósofos modernos (KANT, LOTZE, SCHELER, N. HARTMANN, HEIDEGGER) acreditaram dever afirmar, sob formas diversas, que o ser e o valor formam dois domínios sem nenhuma relação. Por conseqüência, *conviria distinguir dois tipos irredutíveis de juízos:* o *«juízo real»*, pronunciado em função do ser, existencial ou essencial, e *o «juízo de valor»*, que seria especificado não pelo ser dado no conceito, mas por uma apreensão de valor (estimação ou avaliação: *Geltung*) essencialmente distinta da apreensão do ser ontológico.

Dêste ponto-de-vista, claro que se torna impossível dar conta do aspecto ontológico ou real do valor. Tôdas as sutilezas dialéticas fracassam em dissimular o aspecto puramente subjetivo do valor, e em ocultar o fato de os juízos que enunciam o que é bem ou mal, bom ou mau, não terem mais que um sentido arbitrário, relativo e cambiante. *A moral e o direito, nesse contexto, perdem todo valor absoluto.*

2. **O valor funda-se no ser.** Para resolver o problema do valor, distinguiremos com ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS, o *valor em geral* (*bonum* ou bem transcendental) dos *valores particulares (bona)*, como, por exemplo, o bem moral, o bem agradável, o bem útil. Se o valor em geral está fundado no ser, os diversos valores particulares estarão fundados nos diferentes aspectos do ser.[4]

---

[4] Cf. SANTO TOMAS, *De Veritate*, q. 21, art. 5: "Essentialis bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius: humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet".

a) *O valor é uma propriedade do ser.* Com efeito, significa essencialmente a relação do ser a uma tendência ou apetite que o ser pode satisfazer. *Uma coisa aparece-me afetada de valor, isto é, boa, enquanto é suscetível de satisfazer uma necessidade:* o pão, realidade ontológica, tem valor de alimento para quem tem fome, isto é, seu valor é constituído, de fato, por sua relação com a necessidade de alimento. *O bem ou o valor é, pois, um aspecto do real objetivo.* Tudo isso equivale a dizer que a relação está necessàriamente incluída na noção de valor, e que é impossível definir um valor ou um bem sem referência, ao menos implícita (ou transcendental, *I, 53*), a uma tendência. O bem é ser, *mais* uma relação com uma tendência (sensível ou intelectual).

455 b) *Fundamento objetivo do valor.* Como, porém, distinguir o ser (*ens*) *e o valor* (*bonum*)? O bem não adita ao ser nenhuma realidade nova, do contrário essa realidade que se juntaria ao ser não seria ser. Que é, pois, o bem ou o valor? É, já o dissemos, a relação a uma tendência. Mas com isso não se vem a fazer dêle um puro ente de razão, isto é, uma coisa que só tem existência no espírito? De modo algum, pois dizemos que, se o valor é, com efeito, um ente de razão (*I, 48*), é um ente de razão objetivamente fundado, a saber: *uma qualidade ou propriedade realmente inerente ao ser.*

Efetivamente, o bem enquanto apetecível ou desejável significa a mesma coisa que «o que aperfeiçoa» e «o que é perfeito». A tendência dirige-se ao que traz uma perfeição; e o que traz uma perfeição deve, por definição, possuí-la, isto é, ser perfeito (ao menos relativamente). Por conseqüência, o bem-relação (apetecível) funda-se no bem-perfeição (bem em si). *A perfeição objetiva* (isto é, a maior ou menor plenitude de ser) *é, assim, o fundamento objetivo da apetibilidade ou do valor.* Dêste ponto-de-vista, o Bem supremo será necessàriamente o Ser supremo, em quem se acha a plenitude do ser. Princípio universal do bem, assim como princípio universal do ser. Deus é necessàriamente o objeto universal e necessário do desejo, isto é, Fim universal. *Quod omnia appetunt.*

c) *Os valores particulares.* Êsses valores são *propriedades dos sêres particulares.* Com efeito, do que precede segue-se que a tendência ou a finalidade pressupõe em seu objeto uma bondade e perfeição *intrínsecas.* Com isso acham-se explicados e justificados os dois aspectos aparentemente opostos dos valores: seu aspecto absoluto, sua contingência e sua necessidade, sua mutabilidade e sua eternidade. Porquanto o fato de o valor ou o bem significarem relação a uma tendência explica, no concreto, que o valor só seja «atualizado» por uma tendência efetivamente em ato: donde os altibaixos, individuais e coletivos, dos valores concretos. Mas o fato de o valor e o bem serem, objetivamente, a própria perfeição do ser (relação transcendental à tendência) explica que o bem e o valor sejam sempre, através de tôdas as vicissitudes de suas atualizações concretas, realidades imutáveis, absolutas, eternas, e por conseguinte fundem juízos igualmente necessários e absolutos.

Quanto à questão da hierarquia dos valores, é assunto da alçada da Moral e depende da Metafísica, já que deve estabelecer-se em função da hierarquia dos sêres.[5]

---

[5] Cf. R. RUYER, *Le monde des valeurs*, Paris, 1948; *Philosophie de la valeur*, Paris, 1952.

ART. IV. *VERDADE E ÊRRO*

456 Com o juízo se introduz o ponto-de-vista da verdade e do êrro, porquanto *a verdade lógica só se dá no juízo, e não nas idéias como tais.* Em si mesmas, as idéias não são nem verdadeiras nem falsas, porque nada afirmam. Só se tornam tais pelo ato de julgar, que estabelece entre elas uma relação que é (verdade) ou não é (êrro) conforme ao real. A questão da verdade e do êrro é da alçada da Lógica *(I, 116-122)* e da Crítica. Porém certos aspectos concernem à Psicologia.

§ 1. A VERDADE LÓGICA

1. **Referência ao real.** Fala-se do verdadeiro, por oposição ao falso, como de uma qualidade que determina certos atos do espírito, juízos e crenças: a verdade e a falsidade não se atribuem aos objetos e aos fatos, mas sòmente às operações intelectuais. Mas, por outro lado, quer-se dizer que os juízos são verdadeiros ou falsos enquanto valem de outra coisa que não êles, e que são referidos a têrmos reais e objetivos, sem os quais perderiam tôda importância e tôda significação. Os *juízos não têm sentido,* isto é, não podem ser qualificados de verdadeiros ou falsos, *senão em referência a algo que está para além do próprio juízo e que, de alguma sorte, o mede.*

2. **A inteligência é essencialmente ordenada ao real.** A atividade judicativa tem sua origem na necessidade de responder às questões: "é ou não é?", "é assim ou não é assim?". O juízo está verdadeiramente formado e torna-se explícito desde o momento em que se dá uma resposta a essas questões. Estas evidentemente só têm sentido na medida em que se admite que a exigência de verdade é inerente ao espírito, e, por conseqüência, na medida em que êste é reconhecido como capaz de se juntar à própria coisa, isto é, no fim de contas, à própria existência. Não quer isto dizer que seja bastante pensar, para afirmar sempre e em todos os casos a verdade, pois os erros demonstram bastante o contrário. Mas a possibilidade de se dar conta do êrro, a capacidade de se corrigir, prova bem a *correlação orgânica do espírito, enquanto cognoscente, com a verdade.* A inteligência é feita, de direito, para atingir o real.

3. **Tôda verdade é objetiva.** Às vêzes tem-se pretendido distinguir entre "verdade objetiva" e "verdade subjetiva", como coisas opostas entre si. Neste caso, haveria que admitir que exista uma verdade valendo ùnicamente para aquêle que a crê, sem que sua negação seja um êrro. Mas isto é inde-

fensável. Se é verdade que certos juízos de existência, enquanto se referem ao eu individual ("estou com dor de cabeça", "estou triste", etc.), têm um conteúdo subjetivo, nem por isto deixam de ter, entretanto, algo de objetivamente real para aquêle que os formula e mesmo para outros, na medida em que se dá confiança a êstes últimos. *De direito, o que é verdade para um é-o para todos,* porque é sempre em função do ser objetivo que se enunciam os juízos.

457 4. **Verdade e coerência.** A verdade, tal como nô-la permite definir a análise psicológica do juízo, não pode, pois, ser reduzida à simples coerência do pensamento consigo mesmo, como o sustentam DESCARTES e os idealistas. Êstes, com efeito, não reconhecendo outro mundo evidentemente certo senão o mundo interior ao pensamento, não podem considerar a verdade como uma conformidade do espírito com o real: só o acôrdo do pensamento consigo mesmo pode fundar a verdade. Donde a doutrina de DESCARTES, de que o critério da verdade reside na clareza e na distinção da idéia, isto é, na compossibilidade dos elementos da idéia *(I, 117)*.

E' evidente que uma tese dêsse gênero postula a verdade do idealismo, isto é, de um sistema em que só se trataria de puros inteligíveis imanentes ao pensamento. Neste caso, o único critério de verdade seria, com efeito, a coerência das idéias. Sem entrarmos aqui na discussão do idealismo, que é da alçada da Crítica, podemos observar que é um êrro evidente dizer que a verdade se esgota na coerência das idéias, visto como *é possível, de fato, construir sistemas de idéias mui diferentes, e mesmo contraditórios entre si, mas igualmente coerentes em si mesmos e igualmente distanciados do real.* E' assim que, em Cosmologia *(I, 292-293)*, observamos que as geometrias de EUCLIDES, de LOBATCHEVSKY e de RIEMANN são, tôdas três, isentas de contradição interna, mas não podem ser verdadeiras conjuntamente. A coerência interna não basta, pois, para determinar a verdade.

De nada serviria invocar aqui o domínio científico, em que muitas vêzes se utilizam com igual legitimidade duas ou várias teorias explicativas, sem que se possam fornecer razões intrínsecas que justifiquem a escolha de uma em detrimento das outras *(I, 204-206)*. Na realidade, essas teorias não passam de vastas *hipóteses,* que valem como ficções ou convenções práticas para explicar a experiência. Mas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, no sentido preciso da palavra, como o prova o fato de deverem umas e outras ser sucessivamente abandonadas ou modificadas devido a um mais perfeito conhecimento do real. Sua coerência interna não basta, pois, para lhes conferir caráter de verdade; *direta ou indiretamente, dependem sempre do critério da adequação ao real.*

Doutra parte, pode-se provar que a teoria da coerência acaba por se contradizer a si mesma. Com efeito, para sabermos se uma idéia ou uma proposição são coerentes em si mesmas, isto é, não encerram elementos que se excluem recìprocamente, temos de nos referir ao princípio de não-contradição (uma coisa não pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ser e não ser, ser tal e não ser tal), isto é, a um juízo imediatamente evidente que enuncie a lei universal do ser. Donde se segue, por um lado, que não é a coerência, como tal, que revela a verdade, mas sim o princípio de não-contradição, enquanto imediatamente evidente; e, por outro lado, que, sendo êsse princípio formulado em função do ser, *tôda verdade se estabelece, por sua vez, em função do ser.* Nosso pensamento, universalmente, é medido pelo ser.

Sob o nome de *pragmatismo,* W. James propôs uma teoria da verdade, em que esta se acha definida pela comodidade e pelo êxito. O sentimento de racionalidade, escreve êle, reduz-se a um estado subjetivo de tranqüilidade e de repouso. «Tôdas as vêzes que o curso de nosso pensamento se desenvolve com perfeita fluidez, o objeto de nosso pensamento parece-nos racional» (*La volonté de croire,* pág. 83). O «racional» é, antes de tudo, o que nos vale uma economia de esfôrço. Quanto aos princípios que parecem governar nosso pensamento, só se justificam por sua utilidade. «Depois do interêsse de um homem em respirar livremente, o maior de todos os seus interêsses, aquêle que, à diferença dos interêsses de ordem física, não conhece nem flutuação nem declínio, é o interêsse que êle tem em não se contradizer, em sentir que o que êle pensa neste momento está de acôrdo com o que êle pensa noutras ocasiões» (*Le Pragmatisme,* pág. 295). Discutimos, noutro lugar, esta doutrina *(I, 131).* Notemos sòmente, aqui, que ela constitui um círculo vicioso. Porque, *se há «interêsse em não se contradizer», isso implica que se saiba primeiro o que é contradizer-se e não se contradizer, isto é, que se possuam as noções de verdade e de êrro.* Estas noções não são, pois. convenções cômodas, e são justificadas por outra coisa que não pelo êxito. O êxito que se segue da obediência à verdade pode servir para confirmá-la, mas não para defini-la.

§ 2. O Êrro

458 1. **Noção.** O êrro, que é o contrário da verdade, consiste numa *falta de conformidade do juízo com a realidade.* O êrro, como a verdade, só pode, pois, encontrar-se no juízo, e não na simples apreensão.

2. **Causas do êrro.** Há lugar para dintinguir a causa imediata, a causa remota e a causa primeira do êrro.

a) A ignorância, causa imediata. O êrro provém de uma visão insuficiente. Aquêle que se engana não compreende em que é que se engana. E' por isto que a inteligência,

como faculdade dos primeiros princípios, nunca se engana, já que êsses princípios são vistos em plena clareza (evidência). Por isso, também, a inteligência, deixada ùnicamente à ação de seu objeto próprio, seria infalível, porque é de sua natureza afirmar ùnicamente o que compreende, e na medida em que o compreende, duvidar quando é duvidoso, negar quando é falso, medir-se exatamente sôbre o que vê. Mas não há inteligência sem vontade e sem alguma liberdade. Ademais, no homem a inteligência está associada à sensibilidade, às paixões, aos interêsses, que sôbre ela influem, que a orientam para seus próprios fins, e a inclinam a julgar sem ver.

Daí o êrro, que sempre provém de alguma ignorância, pois consiste em afirmar o que não se vê, ou não se sabe, em generalizar imprudentemente, em seguir analogias enganosas, em induzir sem razão suficiente. *Sem dúvida, o êrro formalmente é um ato do espírito, mas de um espírito preocupado e como obscurecido, contrariado pelos sentidos ou outras faculdades*, e que procura, onde não está, o critério da verdade.

459 b) *A vontade, causa remota.* Se a ignorância é causa imediata do êrro, é, por sua vez, mais ou menos imputável à vontade. Com efeito, não sendo dado o assentimento, no êrro, em razão das exigências evidentes do objeto, é *sob o influxo irracional da vontade* que se formula o juízo errôneo.

Quanto à culpabilidade dessa intervenção voluntária, há que apreciá-la ao mesmo tempo segundo o grau da obrigação que se nos impõe, em geral ou em cada caso particular, de controlarmos o uso de nossas faculdades, e segundo os meios de que de fato dispomos para exercer êste contrôle. [6]

c) *A debilidade da inteligência, causa primeira.* E' evidente que, *a-final-de-contas o êrro só é possível em razão da fraqueza de nossa inteligência.* Por falta de penetração, a inteligência humana esbarra constantemente com objetos desprovidos da evidência que, só por sua fôrça, determina o juízo verdadeiro. Mas, se essa debilidade nativa da inteligência torna possível o êrro, e, de fato, tão freqüente, absolutamente não o torna necessário, porquanto, advertidos dos nossos limites, deveríamos guardar a circunspecção e a prudência necessárias em nossas afirmações, e abster-nos de julgar cada vez que falta a evidência.

460 3. **Classificação dos erros.** De vários pontos-de-vista podem classificar-se os erros. ARISTÓTELES catalogou-os sob o nome de *sofismas (I, 123-124)*. Esta classificação, feita do ponto-de-vista

---

[6] Cf. BROCHARD, *De l'erreur*, Paris, 1897. ROLAND-GOSSELIN, "L'erreur", em *Mélanges thomistes*, Paris, 1923, págs. 266-269.

lógico, é a mais rigorosa de quantas foram propostas. As classificações de BACON e de MALEBRANCHE dependem do ponto-de-vista psicológico, e referem-se menos ao próprio êrro que às causas materiais do êrro.

a) Classificação de Bacon. BACON distingue quatro espécie de êrros (*De Dignitate et Augmentis scientiarum*, V. c. IV; *Novum Organum*, I, apoph., págs. 62 e segs.). Uns provêm da própria natureza humana: são os *ídolos da tribo* (*idola tribus*). Tais são os erros devidos à propensão demasiado humana para reduzir tudo à nossa maneira de ver, para considerarmos sempre nos fatos o que justifica nossas idéias e sentimentos, etc. Outros erros provêm dos defeitos pessoais: são *os ídolos da caverna (idola specus)*: o misantropo desconfia de todos; o imprudente fia-se no primeiro que aparece; o avarento tem sempre boas razões para recusar a esmola; o enamorado só vê perfeição no objeto de seu amor; o matemático nega tudo o que não pode ser pôsto em equação, etc. Outros erros são gerados pela linguagem: são os equívocos e os sofismas da eloqüência ou *ídolos do forum (idola fori)*. Outros, enfim, provêm das seitas dos filósofos, comparados por BACON a charlatães no teatro (*idola theatri*).

b) Classificação de Malebranche. Na sua obra *Recherche de la vérité* (I, cap. IV), MALEBRANCHE reduz todos os erros a cinco classes: erros *dos sentidos*, erros *da imaginação*, erros *do entendimento*, erros *das inclinações* (inquietação, curiosidade, amor da grandeza, das riquezas, do prazer, da estima alheia), e erros *das paixões*.

4. **A lógica dos sentimentos.** O que se tem chamado com êsse nome, segundo o título de uma obra de TH. RIBOT, não passa, em suma, de uma espécie de *psicologia do êrro*, análoga às de BACON e de MALEBRANCHE. A lógica dos sentimentos consiste, com efeito, em partir, não de uma verdade ou de um fato certo, para dêle sacar legítimas conseqüências, mas de uma asserção formulada de antemão como conforme ao que se anela ou deseja, e que se justifica com tôda sorte de razões. Esta lógica visa mais a resultados que a conclusões, porque os juízos que inspira são dirigidos, não pelas exigências objetivas da realidade, mas pelas necessidades afetivas e pelos interêsses *(I, 34)*.

CAPÍTULO V

A CRENÇA

SUMÁRIO[1]

461 O fenômeno psicológico da crença constitui um caso particular da atividade judicativa. A crença, com efeito, acrescenta ao juízo um elemento nôvo, que é a *referência à certeza do enunciado do juízo.* Sem dúvida, o juízo, por si mesmo, supõe a adesão do espírito à verdade da proposição. Mas essa adesão faz corpo com a afirmação, e dela não se separa. Na crença, o assentimento exprime-se num ato especial pelo qual, voltando sôbre o juízo enunciado, o espírito declara sua adesão a êle. Êste fenômeno, de aspectos múltiplos, é que temos agora de estudar em sua natureza e em suas causas.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 14. JOÃO DE SANTO-TOMÁS, *Cursos philosophicus*, 2.a. p., q. 26. PASCAL, *De l'esprit géométrique*, seção II, ed. Brunschvicg de *Pensées et Opuscules*, págs. 184 e segs. NEWMAN, *Grammaire de l'assentiment*, trad. de JANKÉLÉVITCH (*OEuvres philosophiques de Newman*, Paris, 1946). OLLÉ-LAPRUNE, *La certitude morale*, Paris, 1880. RENOUVIER, *Essais de critique générale*, Paris, 1861-1864. W. JAMES *Les variétés de l'expérience religieuse*, trad. de ABAUZIT, Paris, 1902. M. BLONDEL, *La Pensée*, t. II: *L'action*. DUMAS, *Noveau Traité de Psychologie*, t. V, págs. 185 e segs. (DELACROIX). G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Paris, 1940, págs. 158-182, 220-225. STOETZEL, *Théorie des opinions*, Paris, 1943.

ART. I. *NATUREZA DA CRENÇA*

§ 1. NOÇÃO

1. **A crença como assentimento.** A palavra *crença* entende-se ora, subjetivamente, do assentimento dado a uma asserção tida como verdadeira, ora, objetivamente, dos próprios objetos do assentimento (crenças religiosas, crenças morais, etc.). Aqui, só temos de encará-la no sentido subjetivo, como *adesão ativa dada à verdade da afirmação.* Assim é que correntemente se diz: "creio que Deus existe", "creio que Pedro diz a verdade", "creio que o verão será quente", etc. Portanto, é pròpriamente o assentimento que especifica a crença, e, assim, todo juízo, de qualquer ordem que seja, é objeto de crença, já que a própria afirmação que formula é objeto de um assentimento: dêste ponto-de-vista, "creio que Deus existe", "creio que dois e dois são quatro", "creio no triunfo da justiça", "creio que a Terra gira em tôrno do sol", "creio que existo", "creio que amanhã fará bom tempo", são outras tantas expressões de crença.

462 2. **Crença e ciência.** Vamos procurar saber que é que determina êsse redobramento da afirmação que constitui o "creio".

a) *Juízos de ciência.* Verificamos que existem muitos *juízos em que o assentimento não precisa, pelo menos de direito, exprimir-se.* Nesta categoria entram todos os juízos de ciência, que implicam seja percepção imediata e evidente da verdade, seja demonstração racional excludente de tôda espécie de dúvida. Sem dúvida, êsses juízos, como acabamos de ver, também podem revestir a forma da crença ("creio que dois e dois são quatro", "que a luz percorre 300.000 quilômetros por segundo", "creio que existo"), mas isso só ocorre por *motivos polêmicos* (diálogo ou discussão): a cada vez, trata-se de afirmar *a outrem* que assentimos a tais proposições. O assentimento é requerido não pela natureza da proposição (não tendo o espírito, por hipótese, de formular a si mesmo seu assentimento), mas ùnicamente pelo fato da contestação, da hesitação ou da dúvida de outrem.

b) *Juízo de crença.* Em todos os casos em que não há ciência pròpriamente dita, o assentimento expresso pelo "creio" é uma atitude ativa do espírito que formula *a si mesmo* a adesão dada a um enunciado em que falta um ou outro dos requisitos para que haja aí saber científico, isto é, ou, subjetivamente, a certeza perfeita, e que exclui o risco de êrro, ou,

objetivamente, a evidência capaz de se impor a todos os espíritos. Dêste ponto-de-vista, *o assentimento assinala e exprime uma escolha entre a afirmação e a negação possíveis, ou entre vários enunciados possíveis.*

A primeira categoria (asserções que implicam formalmente o perigo de êrro) é constituída por todos os enunciados que se designam com o nome de *opiniões.* A segunda categoria (asserções não suscetíveis de evidência imediata que se imponha a todos os espíritos) compõe-se de todos os enunciados relativos a *fatos ou realidades de ordem não sensível:* hipóteses científicas, enunciados históricos, metafísicos, morais e religiosos *(crenças raciocinadas).*

463 3. **Crença e certeza.** Já agora se vê que, em seu sentido mais estrito, *a crença implica a possibilidade de duvidar,* seja subjetivamente, no espírito que assente (opinião), seja objetivamente, em razão dos objetos por demais complexos ou afastados do sensível para forçarem por si mesmos e imediatamente o assentimento de todos (crenças raciocinadas).

Daí a *diferença essencial* que cumpre fazer *entre as crenças-opiniões e as crenças raciocinadas, sob o ponto-de-vista da certeza.* A opinião encerra em si mesma o risco de êrro, enquanto insuficientemente fundada do ponto-de-vista experimental ou racional, e êsse perigo é necessàriamente reconhecido por aquêle que opina. Ao contrário, a crença raciocinada pode admitir as formas mais perfeitas da certeza, excluindo em quem a enuncia todo risco de êrro. As certezas metafísicas, morais, religiosas, em nada são inferiores, para os espíritos informados e retos, às certezas experimentais. Não raras vêzes são-lhes superiores *(I, 26-28).* Se, não obstante, comumente são colocadas na categoria da crença, é ùnicamente em razão do fato de que seus enunciados, complexos, que versam sôbre realidades não sensíveis e que exigem, às vêzes, delicadas demonstrações, ou podem ser contestados pelos demais, por falta de informação e do rigor racionais necessários: o "eu creio", nesses casos, tem essencialmente o valor polêmico de que são suscetíveis os juízos de ciência, ou então não possuem a evidência *atual* que força o assentimento: o "eu creio", neste caso, tende mais ou menos a aproximar-se da opinião.

Assim se compreende que tantas vêzes se confundam as duas espécies de crenças (crenças-opiniões e crenças-raciocinadas), e que se fale correntemente de "opiniões religiosas" ou de "opiniões filosóficas". *Em si,* nem umas nem outras são opiniões, visto se apresentarem ambas como sucetíveis de provas racionais certas, ou de justificações rigorosas. Mas, *de fato,* podem transformar-se em simples *crenças-opiniões,* desde

que sejam enunciadas sem referência às razões que as fundamentam, por escolha mais ou menos arbitrária, e admitindo subjetivamente o risco de êrro. No mesmo sentido, pôsto que consideradas como opiniões por quem não as admite, poderão ser crenças racionais rigorosas em quem as enuncia com plena certeza.

§ 2. As diferentes formas de crença

464 Tem-se tentado distinguir as diversas formas sob que pode apresentar-se a crença, quer se trate da crença-opinião, quer da crença raciocinada. Essas distinções, em sua maior parte, só são feitas de um ponto-de-vista acidental, ou não opõem realmente têrmos irredutíveis entre si *(I, 57)*.

1. **Crença real e crença nocional.** Esta distinção apresenta-se às vêzes sob forma equívoca. Com efeito, opõe-se a «crença real», ou assentimento a verdades empíricas, isto é, realizáveis em dados de experiência («creio que César venceu a Pompeu», «creio que New York é uma grande cidade») à «crença nocional», ou assentimento às verdades lógicas («creio que os ângulos do triângulo são iguais a dois retos»). Porém *muitas crenças podem ser simultâneamente reais e nocionais:* por exemplo, «todos os homens são mortais» é ao mesmo tempo uma asserção empírica e um juízo de essência. Êste juízo não é, mesmo lògicamente, justificável senão do ponto-de-vista da essência *(I, 68-99)*. Do mesmo modo, os enunciados das ciências da natureza são a um tempo «reais», enquanto redutíveis à experiência, e «nocionais», enquanto formulados com o auxílio de noções ou de símbolos cada vez mais abstratos *(I, 191)*.

Em sua *Gramática do assentimento* (cap. IV), Newman *propôs* essa mesma distinção sob forma assaz diferente. Distingue duas espécies de assentimentos: o assentimento real (*real assent*) e o assentimento nocional (*notional assent*); o primeiro refere-se às *noções intuitivas dos objetos singulares* e supõe a cooperação da imaginação; e o segundo refere-se a *noções puramente abstratas e universais.* Todavia Newman admite que certas verdades acessíveis só à inteligência possam ser objetos de *real assent,* quando interessam profundamente as potências afetivas do cognoscente: tal é o caso da existência de Deus naquele que vive intensamente a fé cristã. Por conseqüência, a oposição entre *real assent* e *notional assent* reduz-se, pràticamente, à que existe entre o assentimento a uma verdade que determina um estado afetivo intenso, e o assentimento a uma verdade que não interessa as potências afetivas («dois e dois são quatro», «a luz percorre 300.000 km por segundo»). Newman, aliás, precisa que o assentimento real não é determinado simplesmente por considerações abstratas, mas supõe experiências pessoais. Seria, pois, diríamos nós, tanto como, e sem dúvida mais que, um modo de conhecer, — um modo e uma expressão do ser.

465 2. **Crença implícita e crença explícita.** A distinção entre crença implícita (crença não articulada na consciência) e crença explícita (discursiva e conscientemente formulada) é igualmente discutível. Porquanto, *se crer consiste em assentir, como haveria crença onde*

falta o assentimento? O único sentido em que se possa falar de «crença implícita» e, por conseqüência, de assentimento implícito, consistiria em dizer que se crê, sem as perceber atualmente, em tôdas as consequüências implicadas nas crenças formal e explìcitamente fórmuladas. Assim, crer em Deus implica que se crê na sabedoria, na justiça e na providência divinas. Mas *a lógica da crença nem sempre coincide com a da implicação*: há quem creia firmemente em Deus sem por isso se julgar obrigado a crer na justiça divina.

A psicologia do comportamento *(14)* define como crença implícita as reações às situações percebidas e reconhecidas. Uma representação provoca a crença enquanto promove reações afetivas ou motoras. Mas há aí um emprêgo abusivo do têrmo crença. *As reações de que se fala são meros reflexos, e não atitudes do espírito;* dependem tão pouco da crença, que podem produzir-se numa situação em que o juízo está em contradição com elas: tal o homem que sofre as reações do mêdo num momento em que sua razão lhe diz claramente não haver nenhum perigo. Inversamente, *há numerosas crenças que não provocam reações:* muitos têm crenças religiosas sem nenhuma vida religiosa; o homem corajoso pode, mesmo crendo no perigo, não ter reações de mêdo. Admitindo êstes fatos, objetam os behavioristas que, em todo caso, a passagem da crença aos atos é sempre *possível* e realiza-se desde que se dêem certas condições secundárias. Ora, isso é certo, porém não significa mais nada. Porque, se a reação afetiva ou motora é apenas *possível,* não é por ela que se deverá caracterizar a crença, visto que esta poderá existir sem reação. E, como, por outro lado, se acaba de verificar que a reação motora também pode existir sem crença, há que concluir que *é totalmente ilegítimo reduzir a crença ao determinismo da representação* e das reações motoras ou afetivas que acarreta.

466 3. **Crença espontânea e crença reflexiva.** Há razão para distinguir estas duas formas de crenças. Em muitos casos, com efeito, concedemos espontânea e imediatamente nosso assentimento. Outras vêzes, o assentimento é resultado de um exame mais ou menos longo e atento das razões que o fundamentam.

Entretanto, seria falso considerar o assentimento espontâneo como sinônimo de assentimento insuficientemente fundado. Com efeito, *há crenças espontâneas que importam na apreensão imediata e segura das razões que as fundam:* a existência de Deus pode ser, para certos espíritos, objeto de uma crença dêsse gênero; do mesmo modo, pode-se crer espontâneamente na realidade de uma ordem moral. Outro tanto deve dizer-se do *assentimento espontâneo* («crença sôbre palavra») *às afirmações de outrem sôbre si mesmo, ou às asserções de sua competência:* êste assentimento não é necessàriamente irracional, pois muitas vêzes repousa na percepção intuitiva dos motivos (prestígio moral, autoridade) que justificam a confiança. *Inversamente, há crenças refletidas que não encerram certeza perfeita:* há múltiplas opiniões a que alguém adere depois de refletir, mas admitindo o risco de êrro.

Quanto ao assentimento espontâneo que resulta de um impulso de *confiança cega,* sem nenhum elemento de crítica ou de justificação racional, e equivale a uma espécie de indiferença lógica (credulidade), êste não merece o nome de crença, porque não tem senão as

aparências de um ato do espírito: na realidade, é mero efeito de uma submissão passiva ao poder motor da representação.[2]

4. **Crença habitual e crença atual.** Evidentemente, cremos muito por hábito. Nossas crenças incorporaram-se à nossa vida intelectual e prática, e governam-na mais ou menos sem o sabermos. Mas cumpre também notar que o *automatismo do hábito, à medida que se instala, torna-se diretamente contrário ao assentimento que especifica a crença.* O assentimento é, com efeito, uma atitude ativa do espírito; o pensamento, juízo e crença, parece mais pròpriamente ligado ao poder de se libertar do determinismo do hábito. Dêste ponto-de-vista, tôda crença é atual.

Todavia, pode-se falar de «crenças habituais», não já no sentido de mecanismos inconscientes (rotina), mas para designar crenças que, por sua duração, firmeza e vitalidade, adquiriram a estabilidade e a facilidade que caracterizam os hábitos ativos.

ART. II. *CAUSAS DA CRENÇA*

§ 1. ASSENTIMENTO NA CIÊNCIA E NA CRENÇA

467 As análises que precedem permitem precisar a diferença que existe entre o assentimento de ciência e o assentimento de crença.

1. **Assentimento na ciência.**

a) Coação da verdade. No estrito sentido do têrmo e absolutamente falando, a ciência exprime-se em juízos ou sistemas de juízos fundados na evidência *(I, 127).* E' por isto, também, que *o juízo de ciência não é livre.* O assentimento é necessário enquanto a evidência é dada ao espírito. Mas *esta necessidade não é uma coação material. Coincide com a própria razão,* e não é outra coisa que a obrigação em que se acha a razão de ser ela mesma, de obedecer à sua lei essencial, que é de se conformar ao ser e ver o que vê.

b) O êrro do voluntarismo. Devemos, pois, rejeitar a opinião de DESCARTES, segundo a qual *o juízo é essencialmente ato da vontade* (voluntarismo). DESCARTES, com efeito, acha que o entendimento, sendo puramente passivo, apenas pode conceber as idéias, sem nada afirmar ou negar. Só a vontade, potência ativa e livre, é que poderia levantar a indeterminação do entendimento, estabelecendo a afirmação ou a negação, como o prova, segundo DESCARTES, o fato de podermos

---

[2] Nesta categoria de pseudo-crenças devem evidentemente ser classificados todos os casos patológicos em que a distinção entre o real e o fictício, entre o real e o imaginário, já não existe, assim como o psiquismo do sonho. Todos êstes casos só dependem do determinismo motor da representação.

sempre suspender nosso assentimento (*Principes de la Philosophie*, I, c. XXXII-XXXIX).

Bastaria esta última asserção para infirmar a teoria cartesiana, pois é absolutamente certo que *há numerosos casos em que a vontade não tem de intervir no juízo, e é impotente para suspender o assentimento.* Os juízos de experiência imediata (penso, ando, vivo, sofro...; os juízos que enunciam evidências ("o que é é", "o todo é maior que a parte", "nada começa a existir sem causa", "deve-se fazer o bem e evitar o mal", etc.), formulam-se necessàriamente pela simples apreensão de seus têrmos, e por si mesmos arrancam o assentimento. Contra êste, a vontade nada pode. E' o caso de todos os juízos de ciência como tais. Em tais juízos, a vontade só pode exercer uma *influência indireta*, para desviar o espírito da consideração dos têrmos do juízo, isto é, para impedir não o juízo, mas o exercício do pensamento. Analògicamente, é o que sucede com o ôlho em face da luz: de olhos abertos eu não posso, em pleno dia, deixar de ver o que está sob meu olhar; minha vontade nada pode nisso, nem pró, nem contra; mas posso voluntàriamente fechar os olhos e não ver nada. Neste caso a vontade só intervém para impedir o exercício da visão.

RENOUVIER (*Psychologie rationelle*, t. I, c. XVI, págs. 366 e segs.) retomou sob forma nova e muito mais radical o voluntarismo cartesiano. O essencial de sua doutrina pode ser resumido assim: *Objetivamente*, se se toma a certeza em sua acepção estrita (o que exclui absolutamente a dúvida), não existe nada certo, e só há lugar para a crença. *Subjetivamente*, o juízo só se torna verdadeiramente meu (pessoal) pelos motivos, isto é, pelas razões em que eu *consinto*, após haver *consentido* em considerá-las. Assim, de tôda maneira o assentimento depende da vontade livre, e todo juízo é um fato de crença. É fácil de ver os efeitos desta doutrina. Objetivamente, ela postula um cepticismo absoluto e universal, que põe em dúvida até juízos dêste gênero: «penso», «existo», «o que é é». Subjetivamente, faz depender o assentimento da vontade livre, o que é mera conseqüência do postulado céptico, e confunde a ordem de exercício, em que a vontade tem, com efeito, um papel indireto, com a ordem de especificação, em que ela nada mais tem a fazer, desde que existe a evidência.

2. **O assentimento na crença.** Ao contrário da ciência, a crença implica a intervenção mais ou menos ativa da vontade, visto que o assentimento não é determinado por motivos que excluem tôda possibilidade de êrro e de discussão, ou se refere a enunciados desprovidos de evidência intrínseca. Tôda a questão aqui consiste em definir o papel e o valor da intervenção da vontade. Esta intervenção pode ser direta ou indireta. Só a intervenção direta especifica a crença.

§ 2. FUNÇÃO DA VONTADE NA CRENÇA

468 **A. Influência direta**

Tentemos descobrir o papel da vontade nas duas espécies de crenças que havemos distinguido.

1. **Crenças-opiniões.**

a) Formas da intervenção voluntária. As opiniões, como dissemos, são asserções formuladas com o sentimento de que admitem certa possibilidade de êrro, por serem meramente aproximativas, parciais ou partidárias, e insuficientemente fundadas. Em geral, elas dependem menos das razões objetivas que dos impulsos de ordem afetiva, dos interêsses utilitários, dos hábitos e dos preconceitos, [3] e também da necessidade prática de tomar partido e de inclinar-se para uma solução. Tudo isso equivale a dizer que são *comandadas pela vontade.*

É por isto que correntemente se afirma que «as opiniões são livres», o que se deve entender no sentido de serem desprovidas da fôrça da evidência e, por esta razão, não poderem ser impostas, mas não no sentido de serem permutáveis à discrição. Porquanto a opinião é sempre um ato do espírito e, *de direito*, tem sua justificação racional. Na prática, verifica-se que as opiniões são mui variáveis, primeiro porque as razões em que apóiam não são jamais determinantes por definição, e podem ceder a outras razões contrárias; e, depois e sobretudo, pelo efeito de tôdas as pressões irracionais a que com demasiada facilidade se cede: por exemplo, quem julga que tudo vai mal quando começa a sofrer do fígado, e acha que tudo vai bem quando passa a crise; sabe-se também como nossos juízos sôbre os outros variam, amplamente, com as oscilações misteriosas de nossa simpatia.

469 *b) Critério da probabilidade.* A opinião é legitimada pelo *grau de probabilidade* da asserção que enuncia. Em numerosíssimos casos, quer subjetivamente, por ser preciso agir e tomar partido, quer objetivamente, por ser extremamente complexo o objeto da asserção, é impossível exceder o nível da opinião. Esta acha-se legitimada pelo próprio fato, de vez

---

[3] PASCAL (*Pensées*, ed. Brunschvicg, ns. 82 e segs.), após MONTAIGNE, insistiu muito sôbre êste ponto: "A vontade é um dos principais órgãos da crença: não que forme a crença, mas porque as coisas são verdadeiras ou falsas segundo a face por onde as olhamos. A vontade que se compraz mais numa do que noutra desvia o espírito de considerar as qualidades daquelas que ela não gosta de ver, e assim o espírito, andando em estreita união com a vontade, detém-se a olhar a face de que esta gosta; e, assim, julga dela pelo que vê".

que se enuncia em função, não de uma certeza atualmente impossível, mas de probabilidades *(I, 120)*. Quanto à *opinião caprichosa e fantasista*, formulada por simples referência aos interêsses e às paixões, aos prejuízos incontrolados ou em moda, é evidentemente condenável, pois nesse caso a inteligência é posta em servidão. A custo se pode ainda falar de opinião em tal caso, visto como não mais se trata de uma atitude intelectual, mas do efeito de um determinismo mecânico, afetivo ou passional.

c) *A opinião nas ciências da natureza.* Nas ciências da natureza há todo um vasto domínio que só pode ser objeto de opinião. E' o caso das *grandes teorias*, que não passam de hipóteses, justificáveis por sua comodidade ou seu grau de fecundidade prática. Porém, ademais, o *fato científico* é um fato interpretado ou racionalizado *(I, 192)*, quer dizer, sua inteligibilidade é função da lei ou do sistema de que faz parte. Por isso, só pode obter um assentimento de opinião. De outro lado, a parte de experiência bruta que o fato científico conserva está, por sua vez, submetida a uma medida que é meramente aproximativa, tanto que, quando se trata de fenômenos de grande complexidade, já não se pode falar senão de *leis estatísticas (I, 203)*. Tudo isso explica que, malgrado as aparências, haja menos certeza nas ciências da natureza do que na metafísica.[4]

470 2. **Crenças raciocinadas.** Compreendem-se nesta categoria os assentimentos aos enunciados históricos, metafísicos e religiosos.

Definimos como *racionais* êste conjunto de crenças, para as opor à opinião, que, por definição, exclui a certeza, e depende de condições irracionais, ao passo que os enunciados históricos, metafísicos e religiosos são suscetíveis de uma justificação racional perfeita, quer em si mesmos (certeza intrínseca), quer pela autoridade em que se apóiam (certeza extrínseca). De fato, os mistérios da religião estão acima da razão, mas o assentimento que se lhes concede é racional em virtude dos motivos de credibilidade acessíveis à razão.

a) *A crença em história.* Os enunciados históricos, que muita vez são alinhados entre os que exigem a crença, na realidade dependem da ciência *na medida em que seu objeto (os fatos passados, como tais) podem ser controlados de maneira certa.* Sem dúvida, é sempre ao testemunho alheio que há

---

[4] Cf. PASCAL, *Pensées*, n.º 79 (ed. Brunschvicg): "Cumpre dizer em geral: "Isso se faz por figura e movimento", porque é verdade. Mas dizer quais, e compor a máquina, isso é ridículo. Porque é inútil, e incerto, e penoso".

que recorrer. Mas êsse testemunho, aqui, não é aceito sem fundamento, senão a título de fato objetivo, capaz de um contrôle quase experimental *(I, 235-240)*. Bem entendido, o contrôle pode ser insuficiente, os fatos podem ser demasiado complexos para admitirem uma verdadeira certeza. Neste caso, os enunciados históricos passam a ser objetos de crença. São-no sobretudo quando sua ordem de sucessão e sua interdependência dependem, em grande parte, da *interpretação do historiador* e de *hipóteses mais ou menos fundadas*. Se há numerosos fatos históricos singulares que atingem o nível da certeza científica, *a história, como tal, é objeto de crença.*

b) *A crença em metafísica.* Os enunciados metafísicos versam quer sôbre *abstrações da ordem racional* (noções de ser, de substância, de causa, de fim, de relação, de verdade, de quantidade, de movimento, de espaço, de vida, de pensamento, etc.), quer sôbre *realidades ontológicas de ordem não sensível* (Deus e a alma). Uns e outros são, *de direito,* objetos de ciência, e dependem do raciocínio fundado na experiência. Alguns dêles, como os primeiros princípios especulativos e práticos, são mesmo necessàriamente, de fato, em razão de sua evidência absoluta, objetos de intuição imediata.

Todavia, a complexidade dos problemas, e sobretudo o extremo afastamento em que se encontram do sensível, fazem que *o maior número das asserções metafísicas só possam ser admitidas por muitas inteligências sob forma de crenças.* Esta razão, como também a multiplicidade e a variedade de doutrinas, faz que comumente as consideremos como objetos de crença.

471 *c*) *A fé religiosa.* A religião é o *domínio por excelência da crença.* Com efeito, os enunciados pròpriamente religiosos referem-se aos mistérios sobrenaturais (Trindade, Encarnação, Redenção, graça e justificação, sacramentos, etc.). Êsses enunciados só podem ser *objetos de fé,* por excederem infinitamente, em si mesmos, a capacidade de nossa inteligência. Só são formulados sob o influxo da vontade, influxo justificado, por sua vez, pelos motivos de credibilidade (testemunho, històricamente demonstrável, de Deus que revela os mistérios). Por outra parte, requerem também a intervenção ativa da vontade, enquanto implicam *conseqüências de capital importância para nossa conduta moral.* O agir humano sente-se profundamente interessado pela fé religiosa, e, por essa razão, pode a vontade, aqui mais do que alhures, e segundo as disposições morais do sujeito, exercer uma ação decisiva.

O assentimento de fé é, pois, duplamente obra da vontade, pois depende ao mesmo tempo da *vontade livre,* visto que os mistérios, estando acima da razão, não se impõem por si mes-

mos, e da *vontade reta,* já que o assentimento não é perfeito se não é completo, a saber: especulativo e prático.

Vê-se o quanto esta concepção está longe da tese dos fideístas, para os quais a crença religiosa é completamente irracional. SCHLEIERMACH *(Reden über die Religion),* e KIERKEGARD sobretudo, sustentaram êsse ponto-de-vista. KIERKEGAARD opina que a fé religiosa só subsiste pela «incerteza objetiva». A verdadeira fé, diz êle, é a do homem que fica até o fim sôbre 70.000 braças de água (*Stades sur le Chemin de la Vie,* 1846): «Se quero permanecer na fé, preciso tomar constantemente cuidado de guardar a incerteza objetiva, de me manter nessa incerteza objetiva sôbre as 70.000 braças de água, — e de crer apesar disso». No pós-escrito da mesma obra, fala também do «martírio de crer *contra a razão*». Seria, efetivamente, um autêntico martírio êsse «salto no absurdo» de que fala noutro lugar. Na realidade, é indigno do homem crer «contra a razão». Se a inteligência humana deve confessar mistérios que estão *acima* de seu alcance (mas não *contra* a razão), tem o direito e o dever de exigir que os enunciados de fé apresentem seus títulos à crença, por motivos de credibilidade que lhes confiram a evidência extrínseca, única que podem ter, mas que constitui para a razão a mais segura das justificações.

472 3. **Êrro do intelectualismo.** As teorias intelectualistas da crença, excluindo totalmente a intervenção da vontade na crença, propõem um *êrro simètricamente inverso ao do voluntarismo cartesiano.* Umas (HUME) afirmam, com efeito, que a crença não passa de um estado forte que determina, como tal, o sentimento da realidade. Já devemos ter criticado essa opinião, quando se tratou de distinguir a imagem da percepção *(175-177).* Podemos acrescentar aqui que ela comete o êrro de descurar, no juízo de crença, o assentimento que lhe dá sua forma essencial, e que implica a atividade do espírito; e, de outra parte, que, em todo caso, ela não poderia aplicar-se aos enunciados concernentes a fatos contrários às percepções sensíveis (rotação da Terra em redor do Sol).

SPINOZA, por seu lado, declara que o assentimento nada mais é do que a idéia que se impõe por si mesma, só por sua clareza.[5] Contra essa teoria há o fato de *muitos assentimen-*

---

[5] Cf. *Ethices,* IIa. pars, propositio 49: "In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam quam idea, quatenus idea, involvit". O que SPINOZA demonstra assim: "Na alma não existe nenhuma faculdade absoluta de querer ou de não querer, mas sòmente volições particulares, a saber: tal ou tal afirmação, tal ou tal negação. Imaginemos, pois, uma volição particular qualquer, por exemplo: o modo do pensamento pelo qual a alma afirma que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito ou, por outras palavras, a idéia, do triângulo. Isto equivale a dizer, com efeito, que A deve supor o conceito (a idéia) de B, ou dizer que A não pode ser concebido sem B [...]. Por conseguinte, esta afirmação pertence à essência da idéia de triângulo, e não é outra coisa senão essa própria essência. Assim, tôda volição, qualquer que seja, outra coisa não é senão a própria idéia".

tos, perfeitamente firmes, não serem determinados só pela clareza do objeto; e, ademais, quando há realmente evidência, esta não é simplesmente a evidência de uma ou várias idéias, mas a da relação que as une. Enfim, *a própria evidência da relação, se acarreta o juízo, é formalmente distinta dêle,* que, como se viu, é não sòmente percepção de uma relação de conveniência ou de identidade entre dois objetos de pensamento, senão também afirmação da verdade dessa relação.

B. **Influência indireta**

Aqui saímos do domínio da crença, já que a atividade da vontade não tem por objeto o assentimento como tal, mas sim as condições gerais do pensamento. Com efeito, da vontade depende aplicar-se o espírito, com a atenção, a informação, a penetração e a perseverança necessárias, aos problemas que solicitam o exame, como também afastar as objeções falazes, refrear os interêsses e as paixões que põem obstáculo ao conhecimento da verdade, e, para resumir tudo com palavras de PASCAL, "trabalhar por pensar bem", pois, efetivamente, neste sentido, é "o princípio da moral".

Capítulo VI

O RACIOCÍNIO E A RAZÃO

SUMÁRIO[1]

Art. I. O RACIOCÍNIO. *O raciocínio sob o ponto-de-vista psicológico.* Formas empíricas do raciocínio. O raciocínio como justificação. Etapas do raciocínio. Raciocínio infantil. Há uma mentalidade pré-lógica? *Teoria empirista do raciocínio.* Tese associacionista. Discussão.

Art. II. A RAZÃO. *Princípios diretores do conhecimento.* Princípio de identidade. Princípio de razão de ser. A inteligibilidade. Princípio de causalidade. Princípio de finalidade. Princípio de substância. Caracteres dos primeiros princípios. *Origem dos primeiros princípios.* Noções e princípios. Formação dos princípios.

Art. I. *O RACIOCÍNIO*

473 Aqui, como no domínio da idéia e do juízo, o ponto-de-vista lógico, que é o dos processos de direito e das *regras ideais* do pensamento, é distinto do ponto-de-vista psicológico, que concerne às *operações* e aos *fenômenos intelectuais* como dados empíricos. Todavia, a psicologia das operações intelectuais está estreitamente mesclada à lógica dessas mesmas operações, porque, como se viu *(I, 38)*, o ponto-de-partida da lógica científica só pode ser descoberto na experiência intelectual reconhecida como válida e correta. As leis que governam a ati-

---

1 ARISTÓTELES, *Categorias* e *Segundos Analíticos*. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 2, 3 e 10, Ia. q. 77-80, 84-89. RABEAU, *Verbum. Species*, Paris, 1938. PIAGET, *La raison et le jugement chez l'enfant*. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, 4a. ed., 1925; *L'âme primitive*, 4.ª ed., 1930. O. LEROY, *La raison primitive*, Paris, 1930. M. BLONDEL, *La Pensée*, t. II. L. ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris, 1920. KANT, *Critique de la raison pure*. "Dialectique transcendentale". LACHELIER, *Le fondement de l'induction*. RIBOT, *La logique des sentiments*. GOBLOT, *Traité de Logique*, c. IX-XVIII, Paris, 1918. DUMAS, *Noveau Traité de Psychologie*, t. V, págs. 186 e segs. (DELACROIX). DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae generalis*, Paris, 1925, págs. 431-578. PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, II, págs. 190 e segs.

vidade do espírito só podem ser conhecidas pela reflexão dêsse espírito sôbre sua própria atividade.

Esta observação vale sobretudo para o raciocínio, cujas formas extremamente complexas descreveu a Lógica Maior, pelo estudo dos métodos, a fim de determinar as leis a que deve obedecer o pensamento segundo os objetos a que se aplica. Uma boa parte da psicologia do raciocínio se acha, pois, necessàriamente incorporada à Lógica. Não temos de voltar ao assunto neste capítulo, senão para resumir os aspectos pròpriamente psicológicos da questão e precisar as formas empíricas do raciocínio.

§ 1. O RACIOCÍNIO SOB O PONTO-DE-VISTA PSICOLÓGICO

A. Formas empíricas do raciocínio

474 Distinguem-se o raciocínio de descobrimento ou de invenção, e o raciocínio de verificação.

1. Formas do raciocínio de descobrimento.

a) Raciocínio por analogia. O raciocínio analógico *(I, 53)* consiste em *concluir pela identidade de dois ou vários têrmos em razão de sua analogia* (semelhança parcial). Na vida prática, grande número de raciocínios fundam-se nas analogias sugeridas pela experiência. Tivemos oportunidade de ver *(229-230)* que a analogia é um dos grandes recursos da imaginação criadora, bem como das ciências experimentais.

O raciocínio analógico normalmente só proporciona hipóteses, porque *as analogias existentes entre dois ou vários têrmos não são prova certa de sua identidade.* Essas hipóteses exigem uma verificação posterior, experimental ou racional.[2]

b) Raciocínio por exemplos. A prova pelos exemplos, ou casos particulares, difere do raciocínio analógico, pois não se trata de identificar dois ou mais têrmos, senão de descobrir um caso ou uma lei geral a partir de fatos particulares. E' isto que a Lógica define sob o nome de *indução (I, 101-105),* e é por excelência o raciocínio em uso nas ciências da natureza.

475 **2. Formas do raciocínio de verificação.** A verificação se faz por subsunção, por substituição ou por ligação de têrmos.

a) Subsunção de têrmos. O processo da subsunção é essencialmente o da dedução ou do silogismo categórico *(I, 83).*

---

[2] Cf. M. DOROLLE, *Le Raisonnement par analogie,* Paris, 1949.

Os têrmos são ordenados segundo suas relações de generalidade, de maneira a permitir passar do mais geral *(têrmo maior)* ao menos geral *(têrmo menor)* através de um *têrmo médio*, compreendido na extensão do têrmo maior, e que compreende o têrmo menor em sua extensão. A forma esquemática dêste raciocínio é a seguinte: B faz parte de A; ora, C faz parte de B; logo, C faz parte de A. Se nos colocarmos do ponto-de-vista da compreensão, correlativo do da extensão, teremos, esquemàticamente: B implica A; ora, C implica B; logo, C implica A.

b) *Substituição de têrmos.* O processo da substituição é o do *raciocínio matemático.* Não é mais o ponto-de-vista da generalidade que governa o raciocínio, e sim o das *relações de igualdade ou de equivalência,* em virtude do qual uma grandeza substitui outra por meio de quantos intermediários sejam necessários. Esquemàticamente: A = B, B = C, C = D, D = E, logo A = E *(I, 170).*

c) *Ligação dos têrmos.* Êste processo é o de todos os *raciocínios hipotéticos.* Consiste em ligar os efeitos às causas, as conseqüências aos princípios, os condicionados aos condicionantes *(I, 93).* E' o processo usado nas *ciências experimentais* e, em geral, em todos os raciocínios que visam a explicar os fatos de experiência. Esquemàticamente: A depende de B, B depende de C, C depende de D, logo A depende de D.

B. Raciocínio como justificação

476 Pode-se reduzir o raciocínio, sob tôdas as formas empíricas que pode revestir, ao processo fundamental da justificação. Que se trate de descobrimento ou de verificação, é sempre em forma de justificação que se manifesta a atividade raciocinante. Com efeito, o descobrimento e a invenção consistem em buscar a prova ou a demonstração de uma hipótese; na verificação, o espírito procura as razões de uma verdade já conhecida e admitida como tal.

1. **A justificação como conclusão e conseqüência.** A justificação que constitui o raciocínio pode visar a estabelecer *quer a verdade incondicional* de uma proposição, *quer* simplesmente sua *relação lógica* com outras proposições. No primeiro caso, o raciocínio parte de premissas tidas como verdadeiras, com o fim de demonstrar uma *conclusão* que será igualmente considerada como verdadeira. No segundo caso, o raciocínio

parte de quaisquer proposições, aceitas à guisa de hipóteses, e delas conclui *conseqüências* cujo valor será relativo ao das premissas. Sabe-se que a *demonstração por absurdo* consiste em provar a falsidade de uma asserção tomando-a como ponto-de-partida de um raciocínio que leva a conseqüências absurdas. Neste caso, trata-se ainda de justificar, mas por via indireta, a proposição contraditória da que leva ao absurdo.

Nestes dois casos, o raciocínio desenvolve-se segundo as exigências lógicas, e visa a estabelecer a verdade, seja absolutamente, seja hipotèticamente. De fato, se nos colocarmos do ponto-de-vista lógico, um e outro estabelecem ao mesmo tempo conclusões e conseqüências: no primeiro caso, a conclusão é uma conseqüência das premissas; no segundo, a conseqüência é a conclusão do raciocínio. Mas, *psicològicamente, só o primeiro raciocínio conclui, isto é, remata o processo discursivo.* O raciocínio que só visa à conseqüência por si mesma fica inacabado e provisório sob o ponto-de-vista da verdade objetiva, têrmo último da atividade raciocinante. Mas está governado pela idéia de verdade, enquanto se submete às normas lógicas e requer uma verificação ulterior da conseqüência, pelo contrôle experimental ou racional.

477 2. **A justificação como simples resultado.** Há tôda uma categoria de raciocínios que de maneira alguma, nem direta nem indiretamente, se referem à verdade. Tais são os que formam o que chamamos a *lógica dos sentimentos (460)*, e que encontramos, sob forma patológica, em tôdas as espécies de loucura raciocinante. Os raciocínios desta categoria podem ser perfeitamente rigorosos sob o ponto-de-vista da conseqüência: os loucos são, com muita freqüência, lógicos intrépidos. Mas, na argumentação passional, o encadeamento das proposições ordinàriamente é de um ilogismo desconcertante: premissas contraditórias conduzem infalìvelmente, por meio de uma argumentação tão absurda quanto extravagante, ao mesmo resultado. Por isto se diz justamente que é perder tempo discutir com os obsessos, maníacos e gente obstinadamente sujeita ao determinismo da paixão.

Em todos os casos, lògicamente falando, não se trata senão de pseudo-raciocínios, porque a argumentação só visa a resultados, e não a conclusões. Se as leis da conseqüência são respeitadas, é coisa puramente acidental, ou, melhor, não é por submissão às normas lógicas, mas pelo fato de a conseqüência correta coincidir com as exigências do determinismo passional, que é sempre o princípio motor da argumentação.

C. Etapas do raciocínio

478 1. **O raciocínio infantil.** É só por volta dos sete anos que a criança começa a esboçar raciocínios. Ainda assim, só versam sôbre casos reais, pois a criança, antes dos onze ou doze anos, quase não é capaz de raciocinar a partir de simples hipóteses. Os raciocínios infantis são de tipo extremamente sumário. Marcados pela conjunção *porque*, são destinados a indicar quer uma causa ("estou chorando porque Paulo me bateu"), quer um motivo ("quero ter um cavalo mecânico porque Paulo tem um"). Aos poucos, o raciocínio evolui para formas mais lógicas, e tende a formular conclusões. A criança que declara: "Paulo teve mêdo, porque se pôs a correr", estabelece entre duas proposições uma conexão lógica, que constitui uma autêntica dedução. Mas êste gênero de raciocínio só aparece por volta dos nove ou dez anos, ao mesmo tempo que as outras formas lógicas assinaladas pelo emprêgo das diferentes conjunções: embora, se bem que, visto como, portanto, etc.[3]

479 2. **Haverá uma mentalidade pré-lógica?** Alguns sociólogos contemporâneos, particularmente LÉVY-BRÜHL, sustentaram a tese de que a mentalidade primitiva era de natureza "mística e pré-lógica", quer dizer, puramente emocional e alheia ao princípio de contradição, que rege as operações lógicas dos civilizados.

LÉVY-BRÜHL (*Bulletin de la Société de Philosophie*, abril de 1932) declara: «Assim como o meio social em que vivem os primitivos é diferente do nosso, o mundo exterior que percebem também difere daquele que nós percebemos. Seja qual fôr o objeto que se lhes apresente, êle possui propriedades ocultas, sem as quais êles não conseguem representá-lo a si mesmos. Para êles não existe fato pròpriamente físico». O primitivo é indiferente à contradição, como o demonstra a lei de participação. «Segundo essa lei, os objetos, os sêres, os fenômenos podem ser, de maneira incompreensível para nós, ao mesmo tempo êles mesmos e algo distinto dêles; podem estar presentes, num momento dado, em determinado lugar, e no mesmo momento em outro sítio afastado do primeiro. De maneira não menos incompreensível, emitem e recebem fôrças, virtudes, qualidades, ações místicas, que se fazem sentir ao longe, sem deixarem de estar onde se encontram».

Esta tese quase que só encontrou cepticismo da parte dos especialistas da etnologia, em razão dos numerosos equívocos que encerra *(I, 35)*. Cingir-nos-emos aqui a resumir as críticas que se lhe podem fazer.

---

[3] Cf. PIAGET, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Paris 1924.

a) O mito do «primitivo». Vimos anteriormente *(I, 264-267)* quanto era equívoco e impróprio o têrmo *primitivo*, no qual incessantemente se confundem o *sentido qualitativo* (simples, grosseiro) e o *sentido cronológico* (antigo, primeiro), como se estivesse demonstrado que êsses dois sentidos se identificam, quando é êste justamente todo o problema. De fato, LÉVY-BRÜHL e os sociólogos de sua escola acumulam confusamente, sem crítica nem discriminação (senão para eliminar ou minimizar os documentos contrários à sua tese), fatos culturais tomados ao mesmo tempo das civilizações rudimentares e das civilizações complexas, evoluídas ou regressivas. É impossível descobrir nessas construções arbitrárias uma imagem autêntica do primitivo.[4]

b) A razão primitiva. Se levarmos em conta os fatos bem estabelecidos, temos de reconhecer que os «primitivos» muitas vêzes são iguais, senão superiores, aos brancos, quando se trata de lhes aprender as línguas e de se iniciar em sua civilização. Sua linguagem é menos rica em têrmos abstratos do que a nossa; mas a abundância dos têrmos concretos só provém das necessidades da vida prática e encontra-se em tôda parte, nas crianças como na gente sem cultura e votada às tarefas materiais. Sua numeração não tem nada de particular. Se crêem no poder místico de certos números, muitos civilizados supersticiosos se lhes assemelham nisto. Aliás, essa crença não parece existir nas civilizações mais rudimentares. Enfim, os «primitivos» raciocinam como os civilizados e, às vêzes, melhor que êstes. Não obstante, se seu estado mental é, em geral, inferior, isso se explica pela ausência dos estimulantes necessários da vida intelectual, e pelo estado de ancilose em que vegetam há séculos em razão de suas condições de «habitat». *Por isto, é impossível achar entre os não-civilizados uma imagem precisa da infância da humanidade.* Antes, é bem «uma imagem de decrepitude e de senilidade» (R. ALLIER, *Le non-civilisé et nous*, Paris, 1927, pág. 268).

480 *c) Alcance das «participações místicas».* Qual é o sentido da «lei de participação»? Em realidade, trata-se de *associações simbólicas entre objetos diferentes, unificados sob o ponto-de-vista prático* (equivalência física do sinal e do significado), mas nunca transformadas em puras identidades.

Êsse fenômeno chamado «participação» descobre-se nas práticas seguintes. *Invocação de nomes míticos:* o mago identifica-se ao herói cujo nome invoca e toma. *Processos de magia simpática,* que consistem em realizar simbòlicamente o efeito realmente esperado, como se o símbolo devesse equivaler à realidade e produzi-la: assim, para fazer chover, o feiticeiro rega o solo; para obter tubérculos abundantes, enfia na terra, no momento das semeaduras, pedras mágicas da mesma forma que os tubérculos desejados, etc.[5] *Male-*

---

[4] O. LEROY, *La raison primitive*, Paris, 1927, fêz uma crítica rigorosa e decisiva das fontes de LÉVY-BRÜHL.

[5] Essas práticas de magia simpática, como tampouco as outras, não são especiais aos "primitivos". É assim que o *Journal de Commune-Affranchie* (Lião) de 23 frimário, ano II, faz o relato de um "banquete fraterno" onde se achavam reunidos administradores e militares: recitam-se hinos cívicos, diz o jornal; o cidadão Grandmaison, comandante da gendarmeria, traz algumas pintas de vinho tinto numa caçarola que figura a taça da

fícios: furar com um espêto a imagem ou figurinha de um inimigo equivale a dar a morte a êsse inimigo. *Totemismo:* um ente sagrado, geralmente animal, às vêzes vegetal, dá seu nome ao clã ou à tribo, e serve-lhe de emblema; fenômeno de natureza social, ligado à tendência de determinadas unidades sociais a se associarem com objetos ou símbolos de valor emocional, a fim de manter a coesão do grupo.[6] *Práticas idolátricas:* criação de símbolos do divino que são adorados como deuses e põem à disposição do mágico as fôrças psíquicas universais.

Em todos os casos, o sinal conserva sempre sua relação de significação com outra coisa. *A identificação significa a equivalência física do sinal e do significado.* Mas a relação de operação ou de causalidade eficiente implica a distinção da causa e do efeito, isto é, do sinal e do significado. O princípio de identidade não é, pois, fundamentalmente ignorado em seu valor ontológico.[7]

d) *O primitivo e a criança.* A final de contas, *a mentalidade primitiva é uma mentalidade de criança.* Esta, até pelos doze anos, faz pouco caso das relações objetivas. Atribui fàcilmente à sua vontade um poder direto sôbre as coisas e os acontecimentos. Manifesta uma espécie de animismo, que confunde o objetivo e o subjetivo, e procura obstinadamente explicações finalistas, em que os fenômenos naturais se relacionem com uma vontade que os determine em sua existência e em sua forma.

Em tudo isso, o raciocínio infantil, como o do «primitivo», procede segundo as formas próprias aos adultos, mas, por falta de experiência e de crítica, confunde os níveis e os tipos da causalidade, e exerce-se num regime imaginativo, em que a inteligência está presente, mas ainda não liberta.

§ 2. TEORIA EMPIRISTA DO RACIOCÍNIO

481 1. **Tese associacionista.** Os empiristas tentaram explicar o raciocínio pelo jôgo da associação. Todo raciocínio, observa STUART MILL, por ser de tipo analógico, reduz-se a uma associação por semelhança, quer dizer, a um hábito. O raciocínio não é senão a *evocação espontânea de imagens sucessivas, associadas pela experiência.* Por exemplo, a criança que se queimou afastar-se-á doravante do fogo, pelo simples fato de a queimadura haver-se associado à imagem do fogo. Vemos aí um ra-

---

igualdade. "Eis aí", exclama Dorfeuille, "o sangue dos reis. Republicanos, bebamos!". O vaso circula e, acrescenta o jornal, "cada bôca, pressurosa, ávida, acreditava, em bebendo aquêle licor, secar as veias dos tiranos da Europa" (Ed. HERRIOT, *Lyon n'est plus,* t. III, pág. 203).

[6] Cf. GOLDENWEISER, "Totemism an analytical study", *in Journal of American Folklore,* XXIII (1910), págs. 179 e segs. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive,* trad. francesa, Paris, 1935, págs. 144 e segs.

[7] Cf. J. MARITAIN, "Signe et symbole", pág. 102, em *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle,* Paris, 1939; nova edição, revista e aumentada, 1956.

ciocínio que procede por idéias gerais: na realidade, tudo se reduz ao mecanismo da associação. [8]

2. **Discussão.** O exemplo alegado por STUART MILL não consegue estear a tese associacionista. Em primeiro lugar, é equívoco. De feito, o raciocínio em questão é um caso especial, no qual a sucessão imediata (fogo-queimadura) é ao mesmo tempo uma relação de causa a efeito. Ora, todo o problema é saber se a reação da criança ou do adulto ante o fogo é comandada ùnicamente pelas imagens associadas ou pela percepção de uma relação causal. Sem dúvida, a criança conclui do particular para o particular, e a proximidade do fogo provoca um reflexo que nada tem que ver com o raciocínio. Mas *depressa vem ela a distinguir as relações de causalidade das de sucessão,* e é precisamente nesse momento que se diz que ela começa a raciocinar *(I, 84)*.

Por outra parte, a teoria de STUART MILL é impotente para explicar as outras formas de raciocínio, onde intervêm noções gerais e processos lógicos irredutíveis à analogia e à associação mecânica. Mesmo nos *raciocínios fundados na analogia,* esta contribui tão pouco para determinar a validade da argumentação, que sempre há que recorrer a uma verificação ulterior. Quanto às *associações,* que, na realidade, se reduzem a estruturas, experimentais ou racionais, é próprio do raciocínio científico submetê-las à crítica, longe de as aceitar passivamente. Raciocinar, no sentido lógico da palavra, equivale essencialmente a subtrair-se ao determinismo do costume.

ART. II. *A RAZÃO*

482 O raciocínio não é a razão, visto haver bons e maus raciocínios. O raciocínio só é correto e válido na medida em que é conforme às exigências da razão. A própria inteligência, em certo sentido, pode ser distinguida da razão, já que suas operações dependem de normas que têm para ela valor de leis universais e absolutas, e que definem o que chamamos razão. Todavia, esta não designa uma faculdade distinta da inteligência, mas sòmente um *aspecto dela,* a saber: o que, na inteligência, faz que esta se exerça segundo sua lei essencial, que é de ser conforme ao ser. Sòmente neste sentido é que se pode falar, de maneira aliás bastante imprópria, de razão como da faculdade dos primeiros princípios. [9]

---

[8] RIGNANO, *Psychologie du raisonnement,* Paris, 1920, retomou a tese empirista de HUME e de STUART MILL, sem nada lhes aditar de essencial.

[9] Os Escolásticos denominavam razão *(ratio)* aquilo a que os modernos chamam *inteligência,* e inteligência *(intellectus principiorum)* aquilo que os modernos denominam *razão.*

O problema da razão é, pois, essencialmente o dos primeiros princípios, dos quais se trata de saber em que consistem e qual lhes é a origem.

§ 1. Princípios diretores do conhecimento

483 A análise das operações do espírito mostra que o pensamento se refere constantemente a duas normas supremas ou princípios primeiros: o princípio de identidade e o de razão de ser. Vimos, em Lógica, que a condição primeira e universal da verdade lógica residia no respeito do *princípio de identidade ou de não-contradição* (o que é é; uma coisa não pode ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto ser e não ser). Tôdas as regras da lógica são meras aplicações ou conseqüências dessa norma universal, ao mesmo tempo lei do ser e do pensamento, porque, *se o absurdo é impensável, é primeiramente por ser impossível.*

Quando se trata não mais simplesmente de definir essências, e sim determinar as relações mútuas dos sêres, intervém outro princípio, chamado por LEIBNIZ *princípio de razão suficiente.* Efetivamente, as relações dos sêres entre si não são tôdas, ao menos para nossa razão, relações de direito, sujeitas à judicatura do princípio de identidade, mas relações de fato, que só podemos conhecer pelo raciocínio fundado na experiência e destinado a desvendar as razões de ser das coisas. Nessa investigação, somos guiados pela convicção de que tudo tem sua razão de ser (ou de que nada existe sem razão), o que é a fórmula do princípio de razão de ser. Quanto ao epíteto "suficiente" na fórmula de LEIBNIZ, tem sobretudo valor lógico, e só serve para assinalar a um tempo as exigências e os limites do princípio de razão, já que as razões de ser estabelecidas pelo raciocínio devem bastar, sem mais, para explicar uma coisa ou um fenômeno.

A. Princípio de identidade

484 1. **Lei fundamental do ser.** Se o pensamento se reconhece absolutamente sujeito à necessidade de admitir que *o que é é* (princípio de identidade) ou, sob forma negativa, que *uma mesma coisa não pode, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ser e não ser* (princípio de não-contradição, chamado também princípio de contradição), é antes de tudo em razão de uma exigência objetiva. *Lei do pensamento, o princípio de identidade é primeiramente a lei fundamental do ser:* todo ser é o que é. Por isso, tôda atividade intelectual desenvolve-se

à luz dêste princípio, que assegura ao mesmo tempo a coerência do pensamento e a inteligibilidade das essências.

2. **Formas derivadas do princípio de identidade.** O princípio de identidade dá imediatamente nascimento a alguns princípios derivados, que participam da sua evidência absoluta.

a) *Princípio do terceiro excluído.* Assim se formula êste princípio: *para um ser, não há meio-têrmo entre ser e não ser.* Com efeito, se houvesse êsse meio, consistiria, para êsse ser, ao mesmo tempo em ser e não ser, o que é absurdo.

b) *Princípio do terceiro equivalente.* É expresso sob esta forma: *duas coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si.* Em matemática, êste princípio assume a forma seguinte: duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si.[10]

B. Princípio de razão de ser

485 1. **A inteligibilidade.** A procura das razões e das causas é contemporânea do despertar da inteligência, como suficientemente demonstram os "por quê?" e os "como"? da criança. Esta inquietude da explicação é a própria forma da razão, que só se define principalmente pelo raciocínio, por ser *procura das causas e dos princípios.* Esta procura é guiada pela idéia de que tudo tem sua razão de ser, ou, ainda, de que só o ser explica o ser e o torna inteligível. Neste sentido, o princípio de razão de ser também é o princípio da universal inteligibilidade.

Todo ser é suscetível de uma *dupla inteligibilidade,* conforme se queira explicar sua existência e sua natureza. O primeiro ponto-de-vista, que dá a *razão pela qual o ser existe* (atual ou potencialmente) é o da inteligibilidade extrínseca. O segundo ponto-de-vista, que dá a *razão pela qual o ser é o que é ou age como age,* é o da inteligibilidade intrinseca. Donde as formas do princípio de razão: princípio de causalidade, princípio de finalidade e princípio de substância.

486 2. **Princípio de causalidade.** É assim expresso: *tudo o que começa a ser existe por outro,*[11] isto é, deve ter sua razão

---

[10] Examinaremos em Metafísica a ordem e o valor respectivo dêsses diversos princípios.

[11] As fórmulas correntes: "todo efeito tem uma causa", ou "não há efeito sem causa", são tautológicas. Sendo o efeito "aquilo que é produzido por uma causa", essas fórmulas equivalem a isto: "Tudo o que é produzido por uma causa tem uma causa".

de ser em outro que o faz existir. Êste princípio, por sua vez, tem diversas aplicações, segundo os diversos tipos de causalidade que a razão discerne na experiência.

a) Causa-agente. A causa eficiente ou causa-agente é *a que, por sua própria ação, produz um efeito dado*: assim o telhador que atira uma telha do alto do telhado ou que, durante seu trabalho, involuntàriamente faz escorregar uma telha do alto do telhado.

b) Causa-antecedente. A causa-antecedente é *a condição ou conjunto das condições de que depende a existência de um fenômeno*: a queda da telha pode explicar-se por seu estado de equilíbrio instável e pela ação do vento violento que a empurrou. O antecedente só é chamado causa em sentido impróprio. Sabe-se que as ciências da natureza se limitam à determinação das relações de antecedente a conseqüente, isto é, que procuram descobrir o fenômeno ou o conjunto de fenômenos (antecedente) que condicionam constantemente o aparecimento ou a variação de outro fenômeno ou grupo de fenômenos (conseqüente) *(I, 195)*. Assim concebida, a explicação causal já não responde à questão "por quê?", mas sim à questão "como?", e só proporciona uma *inteligibilidade funcional.*

O princípio de causalidade, nas ciências da natureza, assume a forma do princípio do determinismo: "nas mesmas circunstâncias, os mesmos antecedentes são seguidos dos mesmos conseqüentes".

c) Todo ser age conforme o que é. Êste princípio é uma forma derivada do princípio de causalidade. Dá *a razão de ser, não mais do efeito enquanto efeito, mas de sua natureza e modalidade.* Que o efeito ou o fenômeno produzidos sejam tais, isso só pode explicar-se pela natureza da causa ou dos antecedentes. Uma causa qualquer não produz um efeito qualquer. Na medida em que a causa se exerce sem obstáculo, há sempre uma proporção entre ela e o efeito. Tôda a procura das causas e dos princípios é fundada neste princípio.

3. Princípio de finalidade.

487 *a) Finalidade subjetiva.* No sentido mais geral da palavra, o fim é o efeito querido ou produzido por uma atividade intencional. O arquiteto que constrói uma casa tem por fim de sua atividade a própria casa e, eventualmente, o lucro que tirará dessa atividade. É o que se chama finalidade subjetiva ou intenção: supõe, como no homem, uma inteligência, capaz de se propor e de querer um efeito, e de pôr em ação os meios

apropriados para realizar êsse efeito; ou então, como no animal, uma atividade determinada a produzir um efeito mediante uma representação sensível.[12] Nos dois casos, o efeito a produzir é que a razão de ser da atividade e o que a torna inteligível. Donde a fórmula do princípio de finalidade: *todo agente age por um fim.*

Distingue-se o *fim da obra (finis operis)*, que é a própria coisa a produzir: a casa, no caso do arquiteto; e o *fim do agente (finis operantis)*, que pode ser distinto do primeiro: o arquiteto pode ter em vista quer o ganho a obter, quer sua reputação a estabelecer, quer simplesmente a satisfação de produzir uma obra bela. O fim do agente é o fim último, e subordina a si a obra, a título de meio.

b) *Finalidade objetiva.* Da finalidade subjetiva ou de intenção passa-se naturalmente para a finalidade objetiva ou de adaptação. Com efeito, do mesmo modo que a atividade internacional dispõe de meios que se subordinam uns aos outros, e, todos juntos, ao fim que se vai realizar, assim também *tôda organização ou arranjo de elementos múltiplos e diversos que formam um conjunto unificado só pode ter sua razão de ser numa idéia do conjunto.* De feito, os elementos, tomados isoladamente, são indiferentes ao todo; todo o seu sentido é um sentido funcional ou instrumental, e vem-lhes do todo que compõem. O todo é que é a razão de ser a um tempo de sua existência, de sua forma e de suas operações *(I, 219, 424, 477).*

Contràriamente à objeção de KANT a esta doutrina, isso absolutamente não obriga a procurar intenções conscientes na natureza. A natureza, segundo a expressão de CUÉNOT, é geômetra, e não artesã. Mas nem por isto é menos certo que *a realidade dos sistemas e dos sistemas de sistemas que a experiência nos revela só pode explicar-se por idéias (ou formas) imanentes a êsses sistemas.* O mundo, assim, aparece como um pensamento cósmico ou objetivo.[13] Um problema ulterior consistirá em investigar se êsse pensamento cósmico pode explicar-se por si mesmo, sem um Pensamento supracósmico.

Discute-se sôbre se é a finalidade objetiva que deriva da subjetiva, ou inversamente. Notemos que se trata de dois aspectos da mesma finalidade. Quem diz finalidade diz intenção (no sentido mais acima definido). Sòmente, *na finalidade subjetiva trata-se de uma intenção que visa a um efeito exterior ao agente, ao passo que na finalidade objetiva se trata de uma intenção ordenada a um efeito imanente ao agente,* e que organiza êste por dentro. É o que cha-

---

[12] Vê-se que a palavra *intenção* é aqui tomada no sentido mais lato, para designar uma tendência orientada para um têrmo definido (*in-tendere:* tender para).

[13] Cf. M. BLONDEL, *La Pensée*, t. I, págs. 3 e segs.

mamos de *forma*, em Cosmologia *(I, 392)*. Dêste ponto-de-vista, não há nenhum escândalo em passar da finalidade subjetiva à objetiva, e essa passagem é tanto mais plausível quanto é pela consciência de nossa própria atividade intencional, dispondo os meios em vista de um fim, que nós necessàriamente nos iniciamos. É o que explica que a criança, como o «primitivo», se sinta inclinada a ver em tôda parte intenções subjetivas e manifeste uma tendência animista assinalada. O progresso do pensamento não conduz, aliás, a substituir a finalidade pelo mecanismo, mas a conceber a finalidade nos sêres da natureza *por analogia* com a finalidade de nossa própria atividade, e o mecanismo por analogia com os meios que utilizamos para realizarmos nossos fins.

4. O princípio de substância.

488 *a*) *Experiência da mudança.* Nossa experiência das coisas e de nós mesmos impõe-nos constantemente a distinção do permanente e do instável, do aparente e do real, do dentro e do fora, do essencial e do acidental. Com efeito, os sêres estão em perpétua mudança, qualitativa e quantitativa, e no entanto continuam sendo o que são. Para êles, *mudar é pròpriamente tornar-se outro, e não um outro.* Somos imediatamente levados, por essa experiência, a atribuir a mudança a um sujeito, porque a mudança só é inteligível por um sujeito permanente. Com efeito, *sem sujeito permanente, tôda mudança seria aniquilamento do ser que muda e criação de um ser nôvo (I, 313).* É esta evidência que exprime a distinção da substância (ou sujeito permanente) e das propriedades, qualidades ou quantidade (acidentes) que êsse sujeito pode receber ou perder. O princípio de substância, sob suas diversas formas, não faz senão traduzir essa evidência.

b) *Tríplice causalidade da substância.* Em sua forma mais geral, o princípio de substância assim se enuncia: *tôda mudança supõe um sujeito permanente.* A consideração das relações do sujeito permanente para com as propriedades ou modalidades variáveis que êle pode receber proporciona três aplicações do princípio de substância. Efetivamente, a substância aparece ao mesmo tempo como o *sujeito dos acidentes*, isto é, aquilo em que os acidentes são recebidos ou inerem; como *fim dos acidentes*, enquanto a substância ou sujeito necessita dos acidentes para exercer a atividade correspondente à sua natureza própria; e, enfim, como *princípio dos acidentes*, pelo menos dos acidentes próprios ou propriedades *(I, 47)*, enquanto estas resultam natural e necessàriamente do que ela é.

c) *Substância, razão de ser e identidade.* O princípio de substância é, pois, uma forma do princípio de razão de ser, e enuncia as *condições da inteligibilidade intrínseca do ser.* Por

outro aspecto, depende também do princípio de identidade, enquanto afirma a unidade e a identidade do ser sob as múltiplas e variáveis determinações que podem afetá-lo.

C. Caracteres dos primeiros princípios

489 Os primeiros princípios são evidentes, universais e necessários.

1. **Evidência dos primeiros princípios.** Nenhuma demonstração é necessária para justificar os primeiros princípios da razão. *Impõem-se ao espírito por sua própria clareza, desde que seus têrmos são enunciados.* Por isto a demonstração dêles é não sòmente inútil, mas, também impossível. Não se demonstra a evidência, já que não supõe nada mais claro e mais certo que ela mesma.

2. **Necessidade dos primeiros princípios.** Os primeiros princípios são necessários *objetivamente*, enquanto se apresentam como leis cujo contrário é absolutamente impossível, e *subjetivamente*, enquanto estão implicados em todo pensamento, e sua negação conduziria ao absurdo puro.

3. **Universalidade dos primeiros princípios.** Por essa razão são universais, ao mesmo tempo *objetivamente*, por serem leis de todos os sêres, reais ou possíveis, e *subjetivamente*, visto pertencerem a tôdas as inteligências, ao menos sob a forma de um exercício natural e espontâneo.

§ 2. Origem dos primeiros princípios

A. Noções e princípios

490 1. **Forma do problema.** O problema da origem dos primeiros princípios é sobretudo um problema crítico, já que nêle está em causa o valor da razão. Todavia, como tudo o que pertence à Crítica, êle tem um aspecto psicológico, que é o que temos agora de considerar. Dêste ponto-de-vista, tudo se reduz a investigar como adquirimos as *noções* universais de identidade, de causa, de fim e de substância, que proporcionam os têrmos dos princípios. Êstes, com efeito, não são, *psicològicamente* distintos dessas noções, pois *é por um mesmo movimento do espírito que as noções universais de identidade, de causa, de fim e de substância são formadas pela razão, e que os primeiros princípios são, senão explicitamente formulados, ao menos exercidos pela razão.* De fato, como se vai ver, todo exame da

questão dos princípios reduz-se ao estudo das noções que os compõem.

Para LACHELIER (*Le fondement de l'induction*, pág. 37), «só há três maneiras de explicar os princípios, porque também só há três maneiras de conceber a realidade e o ato pelo qual nosso espírito entra em comércio com ela. Pode-se primeiramente admitir, com HUME e MILL, que tôda realidade é um fenômeno, e que todo conhecimento é, em última análise, uma sensação: os princípios, se todavia se pode cogitar dêles nesta hipótese, serão então apenas os resultados mais gerais da experiência universal. Pode-se também supor, com a escola escocesa e com COUSIN, que os fenômenos são apenas a manifestação de um mundo de entidades inacessíveis a nossos sentidos; e, neste caso, a principal fonte de nossos conhecimentos deve ser uma espécie de intuição intelectual, que nos descobre a um tempo a natureza dessas entidades e a ação que exercem sôbre o mundo sensível. Mas há uma terceira hipótese, que KANT introduziu na filosofia, e que consiste em pretender que, qualquer que possa ser o fundamento misterioso sôbre o qual repousam os fenômenos, a ordem em que se sucedem é determinada exclusivamente pelas exigências de nosso próprio pensamento». Ora, de fato há uma quarta maneira de explicar os princípios, que é totalmente diferente, ao mesmo tempo, do empirismo associacionista, do misticismo dos Escoceses e do idealismo transcendental de KANT. Consiste em dizer que *os princípios são conhecidos intuitivamente nas noções universais de causa, de fim e de substância, abstraídas da experiência sensível*. Não é, de modo algum, a hipótese dos Escoceses, visto que as noções universais não são concebidas como compondo um «mundo de entidades» exterior ou superior ao sensível, mas como presentes na própria experiência sensível, da qual são abstraídas pela inteligência.

491 2. **A abstração.** A questão da origem das noções de identidade, de causa, de fim e de substância é mero caso particular do problema da origem e da formação das idéias gerais. Essas noções, como tôdas as outras, são abstraídas da experiência, externa e interna, que não cessa de nos impor fatos singulares nos quais a inteligência, segundo sua função própria, apreende as essências inteligíveis (*429*).

a) *A identidade.* A experiência do idêntico e do mesmo é a mais corrente de tôdas: uma coisa não é a outra, cada coisa é o que é, e só é reconhecida enquanto persiste idêntica a si mesma. A criança formula sem detença juízos que implicam manifestamente essa *noção do idêntico*. Em sua forma abstrata e universal, ela nada mais é que a elaboração da experiência sensível.

b) *A causa.* Vimos que uso faz a criança da noção de causa, a partir da idéia de causa-agente que é o que primeiro se impõe à sua experiência. O recurso à causalidade eficiente parece mesmo intemperante na criança, que espontânea e

naturalmente atribui a causas-agentes tudo o que se passa à volta de si. *Tôda a nossa experiência se acha, em realidade, como saturada de fatos concretos de causalidade.* Com evidência imediata nós nos conhecemos como causa dos atos que praticamos. Dizer: "fiz isto ou aquilo" é exercer de maneira a mais clara a noção de causalidade. A experiência externa não cessa, tampouco, de nos apresentar relações de causa a efeito, e *grande parte de nossa atividade prática consiste em procurar as causas dos acontecimentos que nos concernem.* A noção universal de causa, em sua forma filosófica, está implicada em tôdas essas experiências e comportamentos, cujo sentido mais geral não faz senão enunciar.

492 c) *O fim.* A experiência da intenção é-nos tão familiar e óbvia, que o progresso do pensamento consite menos em reforçá-la do que em lhe limitar as aplicações. A criança busca intenções em tôda parte: as coisas só têm sentido para ela na medida em que se lhe pode explicar por quê, isto é, para que fim as coisas são feitas ou assim feitas. Esta noção fundamental poderá, mais adiante, revestir aspectos mais completos; porém continuará a se impor ao pensamento, não só sob a forma de *intencionalidade consciente e voluntária,* mas também, e até no saber científico, sob a forma de *experiências de ordem e de organização,* que nos proporcionam as coisas da natureza. A finalidade, antes de ser uma noção universal, é pois realmente, como o observava CLAUDE BERNARD, um dado experimental.

d) *A substância.* Mais acima mostramos como a noção de substância era imposta pela experiência da mudança. Seu ponto-de-vista, do domínio sensível, consiste na *apreensão do permanente.* Nós mudamos incessantemente, e no entanto somos sempre o mesmo sujeito. As coisas se transformam qualitativa e quantitativamente, mas continuam sendo "as mesmas". Por complexo que apareça o conceito filosófico de substância, é evidente que está arraigado na mais comum e concreta experiência. Tôda a nossa ação prática é tributária dessa experiência elementar que nos faz distinguir em tôda parte o sujeito que perdura, das modificações acidentais que podem afetá-lo.

B. A formação dos princípios

493 1. **O problema, do ponto-de-vista nominalista.** Êsse problema KANT, resumindo tôda a tradição empirista e nominalista propõe-no sob esta forma: *como explicar, pela experiência, que é singular e contingente, princípios que são universais e*

necessários? Por outros têrmos, como explicar e legitimar a passagem do fato (experiência sensível) ao direito (leis universais absolutas)? Sôbre isso, as teorias abundam. São as mesmas que as encontramos na questão das idéias gerais *(415-416, 426, 440-446)*, visto que, como acima mostramos, *o problema dos princípios é mero aspecto do das idéias.*[14] Quem nega a realidade mental das noções universais, ou pelo menos sua origem experimental, deve, por êsse mesmo fato, contestar o alcance ontológico dos princípios. Mas, do mesmo passo, fica suscitado o problema psicológico de sua realidade subjetiva, que não pode ser negada, e que é preciso explicar.

494 2. **Alcance ontológico dos princípios.**

a) Implicação dos princípios nas noções. Os princípios, como os têrmos que os compõem, explicam-se a um tempo pela experiência e pela razão. Efetivamente, vimos que seus têrmos (noções de identidade, de causa, de fim, de substância) são abstraídos da experiência. Ora, *êsses têrmos, desde que são abstratos, implicam tôdas as relações formuladas pelos princípios.* A noção d'"o que é idêntico a si mesmo" implica a identidade de cada coisa consigo mesma, que é a fórmula do princípio de identidade. A noção d'"aquilo por que alguma coisa começa a existir" (causa) implica que o que começa a existir depende de outra coisa distinta de si (princípio de causalidade). A noção d'"aquilo por que uma coisa é ou age" (fim) implica que o que é ou age, age ou é por alguma coisa (princípio de finalidade). Enfim, a noção d'"aquilo que é sujeito de mudança" (substância) implica que a mudança tem um sujeito (princípio de substância).

b) Explicitação dos princípios. A passagem das noções aos princípios explica-se, portanto, como uma *passagem do implícito ao explícito,* visto que os princípios estão materialmente contidos nas noções universais. É à razão que se atribui esta explicação. Mister se faz, porém, compreender bem que aqui sua operação não é realmente distinta da que abstrai da experiência as noções universais. *A razão vê os princípios nas noções, e vê-os como exigidos pela inteligibilidade dessas noções;* e, por isso que essas noções são abstraídas do ser real e objetivo, a razão conhece imediatamente os princípios como as leis do ser real e objetivo. Sem dúvida, os princípios, como as noções, po-

---

[14] É por isso que não há razão para voltarmos, neste capítulo, sôbre essas teorias O ponto-de-vista delas é o mesmo, quer quanto às idéias, quer quanto aos princípios.

dem tornar-se objetos de reflexão filosófica e sofrer, assim, uma elaboração mais ou menos externas, a fim de lhes conferir o máximo de precisão formal possível. Mas *princípios e noções são primeiramente exercidos e vividos com uma espontaneidade e necessidade tais, que é o sinal mais claro de sua evidência absoluta.*

495 c) *Necessidade e universalidade dos princípios.* Dêste ponto-de-vista, a necessidade e a universalidade dos princípios não têm mais nada de misterioso. Não fazem, com efeito, senão traduzir as exigências inteligíveis das noções universais, a necessidade, para elas, de serem o que são e de implicarem tudo o que implicam. *Essas noções já não teriam sentido, e seriam absurdas,* isto é, contraditórias em si mesmas, *se os princípios não fôssem necessàriamente verdadeiros.* E, como essas noções vêm da experiência objetiva, o universo da experiência seria por sua vez ininteligível e absurdo se os princípios não fôssem necessàriamente verdadeiros. Tudo isso equivale a dizer que a necessidade subjetiva dos princípios é mero efeito de sua necessidade objetiva.

Aliás, essas asserções são verificáveis. Pode-se mostrar, para cada noção, que a negação do princípio correspondente conduz ao absurdo puro. Negar o princípio de causalidade equivale, com efeito, a negar o princípio de identidade, porque, se uma coisa pode começar a ser por si mesma, segue-se que ela pode ser antes de ser, isto é, ser e não ser ao mesmo tempo. Negar o princípio de finalidade equivale a dizer que a ordem provém do acaso. Negar o princípio de substância significa que o que muda não muda, porquanto, se a mudança pode existir sem sujeito permanente, é o ser todo inteiro que, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, se torna outro, permanecendo o mesmo. Quanto ao princípio de identidade, êste exprime a lei mais fundamental do ser: se uma coisa é, é: evidência primeira e absoluta que garante tôdas as outras. Destarte, *se se negam os princípios, então as noções e, por conseqüência, as experiências de identidade, de causalidade, de finalidade, de substancialidade já não têm sentido nem realidade.* O absurdo torna-se a lei do universo.

496 d) *Caráter analítico dos princípios.* Resumimos o que precede dizendo que os princípios são analíticos, isto é, que podem verificar-se por simples análise de um ou outro têrmo, independentemente da experiência *(I, 65).* Todavia, há que precisar esta asserção. Primeiramente, quanto ao caráter analítico dos princípios. Só o princípio de identidade, por definição mesmo, se exprime numa fórmula em que o atributo é idêntico ao sujeito: "o ser é o ser", "todo ser é o que é". Os outros princípios são igualmente analíticos, enquanto a conexão do predicado e do sujeito é necessária em razão das exigências do objeto

(causa, fim, substância); sòmente, essas exigências objetivas já não são mais definidas pela identidade, e sim pelas propriedades. Assim, no princípio de causalidade, a noção de "ser produzido por outro" não está inclusa na noção d'"aquilo que começa a ser", mas dela resulta imediatamente, a título de propriedade. Do mesmo modo, no princípio de finalidade, a noção de fim ou de intenção está ligada, a título de propriedade, à noção de agente e à noção de ordem ou de organização. Enfim, no princípio de substância, a noção de sujeito permanente não está incluída na de mudança, mas dela se segue imediatamente, como propriedade essencial de tudo o que muda.

Kant quer que os primeiros princípios da razão (causalidade, finalidade, substancialidade) sejam *sintéticos «a priori»*: sintéticos porque o predicado não está incluído na noção do sujeito; *«a priori»* porque são necessários e universais, e portanto independentes da experiência. Ora, acabamos de ver que os princípios são, não sintéticos, mas analíticos. O êrro de Kant está em não conhecer, de juízos analíticos, senão aquêles em que o predicado está contido na noção do sujeito *(praedicatio per se primo modo) (I, 50)*, quando igualmente devem ter-se por analíticos os juízos em que o sujeito é que é razão do predicado *(praedicatio per se secundo modo)*, não como parte intrínseca, mas a título de matéria na qual o predicado é recebido por sua natureza de propriedade essencial. É o próprio sentido da observação de Aristóteles, de que *nariz* é da razão de *chato*, como *número* é da razão de *par* e de *ímpar*, quer dizer, o sujeito próprio está necessàriamente ligado às suas propriedades essenciais. Êste é exatamente o caso dos princípios de causalidade, de finalidade e de substância, que como tais são analíticos e imediatamente evidentes à razão.

Sendo analíticos, os princípios são, por conseguinte, *a priori*, isto é, evidentes por si, independentemente da experiência. Isso não significa que não depende de modo algum da experiência, visto que dela procedem e a governam universalmente. Mas são chamados *a priori* porquanto *são imediatamente apreendidos nas noções de identidade, de causa, de fim, de substância, como as leis universais do ser*. Seu caráter *a priori* significa, pois, sòmente a imediatez e a necessidade de sua percepção ou de seu exercício.

Vê-se, assim, o que se deve entender por *ineidade dos princípios*. Quanto à sua *especificação*, não são inatos, visto dependerem das noções universais, abstraídas da experiência. Mas, quanto a seu *exercício*, pode-se dizê-los inatos, neste sentido que são contemporâneos do despertar da vida intelectual, ou mais precisamente ainda, no sentido de que estão implicados no poder de abstrair da inteligência.

SEGUNDA PARTE

A ATIVIDADE VOLUNTÁRIA

500 Todos os nossos estudos procedentes concerniam a modos diversos da atividade psicológica: trata-se de conhecimento sensível ou intelectual, de instintos ou de inclinações, sempre com manifestações de dinamismo é que tínhamos de nos avir. Entretanto, a palavra "atividade" pode entender-se num sentido mais estrito, para designar o movimento exterior, ou *o conjunto dos movimentos exteriores exigidos pela vida de relação.* Êsses movimentos executam-se por meio de mecanismos neuromusculares. Mas são comandados de dentro, por uma faculdade que de alguma sorte os tem a seu dispor e os utiliza para os fins do vivente.

A totalidade dêsses movimentos externos no animal, e uma parte importante dêsses movimentos no homem, são automáticos, quer dizer, resultam imediatamente das excitações. Mas o homem produz ainda outros movimentos que são chamados *voluntários,* para significar que não dependem imediatamente das representações, mas de uma espécie de mando daquele que os executa. Como nesta *forma de atividade, consciente e senhora de si,* é que parece culminar o dinamismo do vivente, a atividade voluntária é considerada como sendo a atividade por excelência. Esta atividade, chamada ainda *apetite racional,* porque se exerce em dependência da razão, é que vamos agora estudar no seu princípio, que é a *vontade,* e na sua propriedade essencial, que é a *liberdade.*

CAPÍTULO I

A VONTADE

SUMÁRIO [1]

ART. I. *OS MOVIMENTOS VOLUNTÁRIOS*

601 De preferência a partir de uma definição abstrata da vontade, vamos tentar apreender-lhe as características nos movimentos reconhecidos como voluntários, isto é, ao mesmo tem-

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, Ia, q. 82-83; Ia IIae, q. 6-17. FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, Paris, 1896. MICHOTTE et PRÜM, "Etudes expérimentales sur le choix volontaire", *in Archives de Psychologie*, t. X, páginas 113-320. PAULHAN, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889; *Obsessions et psychasthénies*, Paris, 1903. FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme.* SEGOND, *Traité de Psychologie*, c. VII, Paris, 1930. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience.* W. JAMES, *Précis de Psychologie.* DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, págs. 317 e segs. (CH. BLONDEL). L. LAVELLE, *De l'Acte*, Paris, 1938, c. VII, XI-XII, XXV. M. BLONDEL, *L'Action*, Paris, 1893 (nova edição, 1950)

po nesses próprios movimentos e nos antecedentes que implicam, no seio da consciência, e que uma experimentação apropriada pode ser capaz de revelar com precisão suficiente.

§ 1. Elementos do movimento voluntário

1. **Movimentos indeliberados.** Tivemos de estudar, sob o nome de *reações*, diferentes espécies de movimentos: a *irritabilidade celular*, pela qual a célula animal reage de maneira específica à ação de estimulantes externos, produzindo fenômenos luminosos, térmicos, elétricos, anatômicos e motores *(I, 419-423)*; o *reflexo*, ou fenômeno nervoso em virtude do qual uma excitação, periférica ou interna, deflaga automàticamente, por conexões nervosas preestabelecidas, uma reação de gênero determinado (secreção, contração muscular, etc.) (*57-60*); o *movimento instintivo*, no qual a reação ou a série de reações a produzir se executam automàticamente ao apêlo de uma excitação sensível ou de uma imagem (*279*); os *movimentos habituais*, que dependem fisiològicamente do fenômeno da transferência associativa (reflexo condicionado) e que atuam psicològicamente à maneira dos instintos (*71*). Citemos, enfim, os movimentos que dependem do *automatismo psicológico*, normal ou anormal, que estudaremos mais adiante.

Todos êsses movimentos têm por caráter serem indeliberados, isto é, automáticos. Os movimentos voluntários distinguem-se dêles não, como às vêzes se diz, por procederem de um fenômeno psicológico, coisa que lhes é comum com o hábito e o instinto, mas por serem deliberados, isto é, *conscientemente antecipados e escolhidos*. É o que a análise do movimento voluntário vai ajudar-nos a precisar.

502 2. **Análise do movimento voluntário.** O movimento voluntário é mais complexo do que à primeira vista parece. A análise descobre nêle os elementos seguintes:

a) *Mecanismos neuromusculares.* Todo movimento voluntário executa-se por meio de *mecanismos reflexos, instintivos e habituais*, que coordenamos de maneira mais ou menos perfeita em mira ao resultado a obter. Se, do ponto-de-vista funcional, êsses mecanismos são muito simples, são, ao contrário, extraordinàriamente complexos quanto aos elementos neuromusculares que põem em jôgo: pense-se no que representa, sob êste aspecto, o ato de tocar piano ou de bater à máquina de escrever. Êsses mecanismos neuromusculares gozam de certa independência, que explica seu funcionamento automático

ante uma situação dada a um fim a realizar. *Uma vez desencadeados, êles funcionam como reflexos,* e portanto de maneira mais ou menos inconsciente.

A vontade não intervém, pois, diretamente nesses mecanismos. Seu papel em relação a êles consiste em *deflagrá-los,* utilizando para isso a motricidade específica das imagens, em *adaptar* os movimentos ao fim colimado, e em *inibir* as imagens estranhas suscetíveis de parasitarem os mecanismos pelos quais se executa o movimento voluntário.

b) *A representação.* Tôda atividade voluntária tem seu ponto-de-partida numa representação, que pode ser uma *percepção,* uma *imagem* ou uma *idéia,* e que tem por efeito apresentar ao apetite sensível ou intelectual um objeto a desejar ou a evitar.

c) *A apetição.* Todo movimento voluntário comporta, mais ou menos acentuado, porém sempre presente, certo *tônus afetivo,* derivante do fato de haver a representação despertado um desejo ou uma tendência. *Por si mesma, a representação não é motora.* Só o é por intermédio da tendência que ela atualiza. É assim que se deve compreender aquilo a que FOUILLÉE chamou o caráter motor das idéias *(ação ídeo-motora: 198).* Uma idéia que não despertasse nem desejo nem tendência não teria nenhum poder motor; seria uma representação, e nada mais. Êsse elemento afetivo-motor constitui o que se chama a *apetição.*

d) *O juízo prático.* A representação, a petição e os mecanismos neuromusculares não bastam para definir o movimento voluntário, ao passo que bastam para explicar todos os movimentos que dependem do automatismo psicológico. Nestes, desde que êsses elementos são dados, o movimento ou o ato se produzem. Ao contrário, *na atividade voluntária não há passagem automática da apetição ao ato.* Êste depende de um processo intermediário que parece caracterizar o voluntário e consistir num juízo prático, isto é, que define a conduta que se há de manter.

§ 2. NATUREZA DA ATIVIDADE VOLUNTÁRIA

503 Os psicólogos realizaram diferentes experiências para precisar a natureza e a ação dos elementos psicológicos que a análise acaba de dar a conhecer. Vamos resumir brevemente os resultados dessa experiências e as conclusões a que conduzem.

A. Experiências relativas à atividade voluntária

1. **Experiências de Ach.** Estas experiências visam a descobrir como se acha determinado o curso das imagens na atividade voluntária. A técnica das experiências empregava várias espécies de testes, e em particular os seguintes: O sujeito, a quem se apresenta um papel que traz dois algarismos, deve escolher entre somar, subtrair, multiplicar ou dividir êsses dois algarismos, ou não fazer nenhuma operação. Imediatamente depois, o sujeito dá conta do que se passou em si. Outros testes eram destinados a distinguir os atos comandados por um juízo de tipo «é preciso», dos atos comandados por um juízo do tipo «devo».[2]

Os protocolos de ACH levam a admitir que existe na consciência uma tendência determinante, mas que essa tendência é distinta das imagens e lhes dirige o curso. Por outras palavras, o que comanda o movimento e lhe regula o curso é a *atitude mental* que primeiramente foi adotada pelo sujeito.[3]

2. **Experiências de Dürr.** As experiências de DÜRR tinham por objeto principal a atenção. Levaram-no naturalmente a estudar o ato voluntário, do qual se sabe que a atenção é uma das formas características *(364)*. Os sujeitos tinham ou de escolher entre várias atividades possíveis, ou de executar uma ordem dada.

DÜRR indica os resultados seguintes: Os motivos que provocam o prazer ou a dor de modo algum constituem o ato voluntário. O ato voluntário não comporta necessàriamente um estado de tensão especial. Uma imagem ou uma idéia provoca a reação, e o sujeito sente-se simples espectador. Os atos reconhecidos como voluntários parecem fundados numa produção ou reprodução de imagens ou de idéias, sem que intervenha a consciência do eu ou um sentimento.[4]

504 3. **Experiências de Michotte e Prüm.** MICHOTTE e PRÜM esforçaram-se por determinar os *antecedentes imediatos* da escolha voluntária. A técnica da experimentação é organizada de maneira que se produza o ato voluntário exatamente entre o momento da excitação e o da resposta-reação. Assim, o sujeito, a quem eram apresentados dois algarismos, tinha de escolher entre duas operações a fazer sôbre êsses algarismos, com a recomendação de escolher por motivos sérios. Como, uma vez feita a escolha, a execução da operação corria o risco de fazer esquecer ou de alterar a lembrança dos estados de consciência que acompanharam a escolha, MICHOTTE e PRÜM suprimiam essa execução. O sujeito apenas indicava que a escolha estava feita.

As numerosas experiências dêstes experimentadores dão os resultados seguintes:[5] Quando se trata de uma alternativa, o partido que tem o maior valor espontâneo tem tendência a ser examinado em primeiro lugar. «Quando os valores opostos são ambos negativos,

---

[2] Cf. MICHOTTE et PRÜM, "Etudes expérimentales sur le choix volontaire", *in Archives de Psychologie*, t. X, págs. 300-315.

[3] ACH propõe em particular a "lei de determinação especial": "Uma atividade geral é mais dificilmente realizável do que uma atividade especial", ou, noutros têrmos: "a realização daquilo que queremos é tanto mais rápida e segura quanto mais especializada é a adaptação da nossa vontade".

[4] MICHOTTE et PRÜM, *loc. cit.*, págs. 123 e segs.

[5] MICHOTTE et PRÜM, *loc. cit.*, págs. 133-320.

seu valor relativo não é equivalente a um valor positivo sob o ponto-de-vista da determinação». «A consciência da ação é característica do fenômeno voluntário; a consciência do eu, mesmo não sendo nela formalmente expressa, nela se acha inclusa.[6] A consciência da ação desaparece sob a influência do exercício». «A escolha voluntária reveste a forma do consentimento quando a alternativa favorecida na discussão dos motivos (ou o valor que a ela se ligou) reaparece na consciência no momento da escolha». «Quando essas condições estão ausentes, a escolha faz-se sob a forma de decisão. A decisão pode ser viva ou fria. As decisões vivas acompanham-se de contrações musculares acentuadas, e são condicionadas pela presença de forte tensão muscular durante a discussão dos motivos».

B. Elementos psicológicos da atividade voluntária

505 Dos resultados obtidos pelos diferentes experimentadores podemos inferir as conclusões seguintes, que confirmam e precisam, sôbre certos pontos, as da análise psicológica.

Êsses resultados merecem mais crédito em seu conjunto do que nos pormenores. Com efeito, concebe-se mal que experiências sôbre sílabas ou sôbre algarismos possam levar, em matéria de atividades voluntárias, a resultados de grande precisão. Sem dúvida, MICHOTTE e PRÜM pediam a seus sujeitos (muito ao corrente das pesquisas de laboratório) só operarem «por motivos sérios». Mas, admitindo que as razões para somar, antes que para subtrair ou para dividir, os dois algarismos apresentados fôssem «sérias», que relação entre êsse gênero de atividade e, por exemplo, o ato de escolher a morte de preferência à apostasia ou à desonra? Estas observações não tendem a recusar o interêsse das pesquisas experimentais, mas sòmente a assinalar que elas só podem valer em grosso e em geral. Por isto, não nos admiraremos de que as conclusões a que elas conduzem só façam traduzir a experiência psicológica mais comum.

1. **Papel da representação.** A atividade voluntária é *provocada (mas não constituída) por representações anteriores (imagens ou idéias)*, sem as quais nenhuma atuação de tendências seria concebível nem possível. É o que bem mostra, sob forma negativa, o caso dos psicastênicos e dos abúlicos, que, por falta de uma atividade representativa suficiente, ficam como que inertes cada vez que algo de nôvo se lhes apresenta diante dos olhos.[7] Essas representações provocam, em razão das ten-

[6] Essa conclusão explica-se em parte pelas próprias condições da experiência, visto como o sujeito é avisado de ter de prestar atenção ao seu estado psicológico e de descrevê-lo.

[7] Cf. P. JANET, *Etat mental des hystériques*, pág. 123: "Não sòmente M. toma com dificuldade um objeto nôvo, mas se acha impotente em todos os atos em que há alguma novidade. É sempre o início do ato, o pôr-se em marcha, que é penoso; mas é necessário entender bem o que eu chamo aqui comêço de um ato. Não é o fato material de pôr os músculos em movimento quando estão em repouso (...). Entendo a formação dêsse conjunto com-

dências que atualizam, estados afetivos mais ou menos violentos (tensão psicológica). Mas *a atividade voluntária aparece distinta dessa tensão.* Mesmo os testes de ACH e de DÜRR parecem estabelecer que o voluntário como tal não é sensível.

506 2. **O juízo.** As reações motoras não são automáticas, quer dizer, *entre essas reações e a excitação* (ou representação) *intercala-se um juízo de escolha.* Isso resulta de tôdas as experiências precedentes, que estabelecem que o estado afetivo indeliberado proveniente da apresentação, sob forma de imagens ou de idéias, de um resultado a obter (ou a evitar) não constitui o ato voluntário. ACH, DÜRR e MICHOTTE são igualmente claros sôbre êste ponto: o sujeito sente-se simplesmente espectador (quer dizer, passivo) ante a reação (afetivo-motora) provocada por uma imagem ou uma idéia. A atividade voluntária é caracterizada por um *juízo de escolha* entre vários partidos possíveis (alternativas).

Êsse juízo é um *juízo prático,* isto é, que enuncia uma ordem e decide o movimento a executar ou a ação a praticar. Dêle, e não das imagens ou idéias, é que procedem o movimento e a ação. Êle é, pois, o sinal específico da atividade voluntária.

Por aí se vê que ilusão há em pretender provar o querer pela ação de mecanismos motores. É o que se faz quando se diz: «Levanto o braço porque quero levantá-lo». Ora, nem o fato de levantar o braço prova a presença de um ato voluntário, pois o animal se move a si mesmo sem que intervenha nenhum voluntário, nem o fato de não levantar o braço significaria necessàriamente a ausência de vontade. Com efeito, pode haver juízo prático comandando um movimento ou uma ação, sem que êsse movimento ou essa ação se produzam, por parecerem ou serem impossíveis ou dificílimos.

Doutra parte, o juízo prático só é real e eficaz na medida em que está na consciência de maneira a lhe assegurar a preponderância prática. Êle é, pois, a um tempo uma *atividade eletiva,* enquanto escolhe um ato a produzir, e uma *atividade inibitória,* ao recalcar os juízes contrários. É o que explica o estado de tensão da consciência quando se formula o juízo prático de encontro a interêsses sensíveis poderosos, que impõem um grande esfôrço de inibição. Mas essa tensão é acidental à atividade voluntária: esta, como bem o mostram as experiên-

---

plexo de idéias e de imagens pelo qual é necessário representarmo-nos o ato para apreendermos um objeto determinado". "O que falta", conclui P. JANET, "não é portanto um mecanismo de imaginária capaz de mexer o braço, é o juízo prévio: "Quero mexer o braço para tomar tal objeto determinado".

cias de MICHOTTE e de DÜRR, pode ser perfeita na ausência de tôda tensão.

3. **Função das imagens.** O movimento voluntário só pode *executar-se* por intermédio das imagens, cuja motricidade específica é utilizada ou posta em obras para a produção do movimento. Essas imagens, aliás, as mais das vêzes não fazem senão atravessar a consciência com extrema rapidez e segundo uma ordem predetermina e automàticamente realizada. O papel motor, inato ou adquirido, das imagens é confirmado pelo fato de os distúrbios, no regime das imagens relativas aos movimentos de um membro, tornarem êsses movimentos difíceis, desajeitados, canhestros ou, às vêzes, impossíveis (caso dos paralíticos).

§ 3. PROBLEMA DAS FASES DO QUERER

507 Das análises que precedem, e que, em suma, concordam com os dados do senso comum, alguns filósofos quiseram deduzir uma espécie de esquema, em que a ação voluntária se organizaria e se desenrolaria segundo fases sucessivas bem distintas.

A. Fases da ação voluntária

1. **Descrição de Cousin.** Foi COUSIN quem elaborou a primeira forma do esquema voluntário, que, segundo êle, permite distinguir três fases sucessivas: *a predeterminação da ação* a produzir, ou concepção do fim a atingir; a *deliberação,* relativa aos motivos que se têm de agir ou de não agir de tal ou de tal maneira; a *decisão*, ou ato próprio da vontade.[8]

2. **Descrição de W. James.** W. JAMES retomou a descrição de COUSIN, precisando-a. No princípio da atividade voluntária, diz êle, há uma *representação* do fim a atingir. Depois vem a fase da *deliberação,* que supõe: a *concepção das diferentes alternativas,* a das *razões pró ou contra* cada uma delas, que são de ordem sensível e afetiva *(móveis),* ou de ordem racional *(motivos),* e, finalmente, a *discussão das razões.*

Até aí tudo se reduz a uma reflexão. Mesmo quando a deliberação conduz a um juízo *especulativo* do gênero «eis o melhor partido», ainda não há vontade, porquanto querer é decidir. A fase

---

[8] Cf. V. COUSIN, *Fragments de Philosophie contemporaine,* pág. 24: "O fenômeno da vontade apresenta os momentos seguintes: 1.º, predeterminar um ato a fazer: 2.º, deliberar; 3.º, resolver-se. Se não se tomar cuidado nisso, a razão é que constitui o primeiro por inteiro, e mesmo o segundo, porque é ela também que delibera, mas não é ela que resolve e se determina. Ora, a razão que aqui se mistura à vontade mistura-se-lhe sob forma refletida: conceber um intuito, deliberar, supõe a idéia de reflexão. A reflexão é, pois, a condição de todo ato voluntário, se todo ato voluntário supõe uma predeterminação do seu objeto e uma deliberação".

capital e essencial da atividade voluntária é, pois, a *decisão*, o «quero» ou *fiat* soberano que deflagra a ação. Quanto à *execução*, que COUSIN nem sequer menciona, é, de fato, exterior ao querer: nem sua realidade é prova de vontade, nem sua ausência prova falta de vontade.

B. Discussão

508 Essa descrição foi criticada de diferentes pontos-de-vista, desigualmente fundados. Em primeiro lugar, JAMES, retomando a descrição de COUSIN, tem o cuidado de mostrar que a vontade pode estar presente em cada uma das fases do querer. Mas, para êle, isso significa que a cada vez o ato de vontade implica as fases sucessivas da descrição. Ora, foi o próprio princípio dêsse esquema e a ordem que êle supõe que BERGSON vivamente contestou.

1. **A vontade está em tôdas as fases.** COUSIN não vê operação própria da vontade senão na fase da decisão ou do *fiat*. As fases anteriores, representação e deliberação, são para êle puramente especulativas. Tudo isso, observa JAMES, é pouco conforme à experiência psicológica, que nos mostra que *a vontade está presente em tôda parte;* quer dizer que cada uma das fases do ato voluntário comporta atos de vontade mais ou menos numerosos. Assim é que, *na deliberação*, a vontade manifesta-se como *inibição* da ação ídeomotora das imagens e das idéias, que, deixadas a si mesmas, provocariam automàticamente o movimento e o ato, e também como atenção ativa aos motivos e aos móveis. *Na decisão*, que não resulta da vitória do motivo ou do móvel mais forte, é a vontade que escolhe soberanamente, por um ato positivo, o motivo ou o móvel que deve prevalecer sôbre os outros. *Na execução*, enfim, ao menos quando ela é difícil e longa, a vontade deve intervir, não no mecanismo da execução, mas para conservar sua preponderância à idéia que comanda a execução, o que pode exigir novas deliberações e novas decisões.

2. **A execução é parte integrante da atividade voluntária.** Pôde-se notar que W. JAMES faz questão de observar que, se a vontade intervém ou pode intervir *na* execução, esta, como tal, ainda persiste exterior ao querer, todo e exclusivamente definido pela decisão ou pelo *fiat*. Há aí um êrro certo. *Tôda volição autêntica implica execução:* sem ato que o exprima e lhe dê corpo, o querer não passa de uma atitude especulativa do espírito, isto é, já não é querer.

Bem verdade é que, em certos casos, o ato é impedido, em razão quer de uma deficiência orgânica, quer de circunstâncias exteriores. Menos certo não é, porém, que, *se houve realmente volição, esta não se limitou a decidir uma escolha, mas decidiu-lhe igualmente a execução e realizou-a na medida do possível.* Quanto ao exemplo do fraco, que, ao que dizem, «decide» com energia e nunca executa o que quer que seja, cumpre negar-lhe valor: o fraco não «quer» verdadeiramente: se houvesse nêle volição real, o ato seguir-se-ia. A execução ou o ato não são, pois, exteriores ao querer, mas lhe compõem um dos elementos essenciais. *Se querer é decidir, a verdadeira decisão consiste em executar.*

509 3. **Há que distinguir fases?** Esta crítica vai muito mais longe que as precedentes, visto negar o próprio princípio da distinção das fases sucessivas.

a) Teoria bergsoniana. A análise psicológica, observa BERGSON (*Les données immédiates de la conscience*, págs. 107 e segs.), consiste em decompor o ato voluntário e em mostrar que êle consiste essencialmente, para a vontade, após a deliberação ou a reflexão sôbre os motivos e os móveis que nos impelem a agir, em dar soberanamente a preferência a um dêles. A liberdade exprime-se nessa eleição. Mas esta análise é falaz, porquanto, de fato, o ato voluntário admite exatamente a ordem inversa do da análise. *A decisão precede a deliberação,* que não é mais que uma justificação posterior dela; por outros têrmos, tudo se passa como se o efeito precedesse a causa.[9] É que, na realidade, todo motivo é expressivo do querer, e a vontade não deve ser concebida como um poder estranho que intervém no conflito dos motivos e dos móveis para arbitrá-lo soberanamente, mas como imanente ao conjunto da consciência, da qual é mero aspecto. Neste sentido, o ato voluntário e livre é, não o ato escolhido entre outros possíveis, mas o ato que empenha tôda a pessoa na ação, *o ato pelo qual nos exprimimos a nós mesmos todo inteiros,*[10] e que, como tal, é independente dos motivos e das razões pelas quais o justificamos, a tal ponto que muitas vêzes «a ausência de razão tangível é tanto mais evidente quanto mais profundamente livres somos» (BERGSON, *loc. cit.*, pág. 131).

510 *b) Verdade e falsidade do esquema.* BERGSON certamente tem razão de pôr em evidência o caráter artificial da análise psicológica do ato voluntário em fases distintas e sucessivas: deliberação, decisão ou volição, execução. A verdade é que, *pràticamente, essas fases muitas vêzes são interiores umas às outras,* que a deliberação já é uma escolha e a escolha já uma execução, e também que a deliberação discursiva não raro vem depois da decisão, que as razões de escolher são freqüentemente razões de haver escolhido.

Tudo isso é verdade, mas não prova nada, porquanto, de fato, na análise psicológica, é de outra coisa que se trata. A dispersão do ato voluntário em fases *cronològicamente distintas* não passa de um artifício de exposição, destinado a discernir *momentos lógicos* ou *elementos essenciais,* mais do que fases cronológicas (que, ademais, às vêzes são possíveis).[11] Êsses momentos lógicos ou elementos essenciais reencontram-se necessàriamente mesmo no pro-

---

[9] Cf. *Données immédiates,* pág. 21: "Interrogando-nos escrupulosamente a nós mesmos, veremos que nos sucede pesar motivos, deliberar, quando a nossa resolução já está tomada. Uma voz interior, apenas perceptível, murmura: "Por que esta deliberação? sabes-lhe o desfecho e sabes bem o que vais fazer?". Mas não importa! parece que fazemos questão de salvaguardar o princípio do mecanismo [...]. A intervenção brusca da vontade é como um golpe de estado do qual a nossa inteligência tivesse o pressentimento, e que ela legitima de antemão por uma deliberação regular".

[10] Cf. *Données immédiates,* pág. 128: "É da alma inteira que emana a decisão livre; e o ato será tanto mais livre quanto mais a série dinâmica a que êle se liga tender a se identificar com o eu fundamental".

[11] Isso se produz em certos casos mui complexos, em que se assiste a uma deliberação muito longa, que comporta oscilações múltiplas de um partido a outro, antes que uma resolução definitiva seja tomada.

cesso voluntário instantâneo. O esquema de COUSIN e de JAMES é, pois, inaceitável no sentido cronológico. Mas, se o entendermos no sentido lógico, êle sublinha justamente, ao distinguir deliberação e decisão, e fazendo abstração do desenrolar temporal, o *caráter racional da escolha voluntária*. Pouco importa, com efeito, que o ato de escolha ou decisão seja, temporalmente, anterior à exposição discursiva dos motivos: é necessário, mas basta, que êsses motivos sejam realmente imanentes à decisão; fazendo corpo com ela, êles, no entanto, é que a explicam e que, a êsse título, lhe são *lògicamente* anteriores. A justificação *post rem* só faz é traduzir a certeza de que a decisão tinha a sua fonte profunda na razão.

BERGSON não está, portanto, errado em criticar as decomposições arbitrárias do ato livre em que às vêzes se comprazem os psicólogos, ao ressaltarem, como outros tantos blocos justapostos, fases que mùtuamente se implicam. Mas se equivoca quando pretende inverter os têrmos dessa análise e tachar de ilusão absoluta a deliberação. Isso é a um tempo desconhecer o valor lógico do esquema e eliminar do ato voluntário o que êle tem de mais característico, a saber: a *iminência da razão no querer*.

Assim, nem a deliberação *discursiva*, nem a própria decisão, se a considerarmos como uma *arbitragem* que põe fim ao conflito dos móveis, são essenciais à vontade. Como mais acima se viu *(506)*, são apenas modalidades acidentais dela. *Há atos perfeitamente voluntários que não comportam nem deliberação discursiva nem arbitragem*. Nem por isso são êles menos racionais e plenamente assumidos pelo sujeito que os produz. A deliberação e a decisão nada mais são, na sua essência, do que essa racionalidade e essa assunção, e essas duas coisas, por sua vez, não fazem senão uma, que, como veremos em Moral, é o voluntário *(voluntarium)*.[12]

511 4. Crítica do voluntarismo.

a) Círculo vicioso do voluntarismo. Outra dificuldade que o esquema em questão parece comportar, mesmo se só o tomarmos no seu sentido lógico, é que êle nada explica. Com efeito, faz consistir o querer na decisão. Mas *decidir e querer são uma só e mesma coisa*, de sorte que, quando se afirma que o ato voluntário consiste essencialmente em decidir, escolher

---

[12] É o que SANTO TOMÁS mostrou muito bem (Ia. IIae, q. 8-17), ao analisar, com profundeza admirável, o processo psicológico do ato livre. Para êle, é absurdo imaginar a vontade como um *árbitro* que faz prevelecer um dos partidos em conflito, como se ela pairasse acima das partes. Em realidade, por ser essencialmente *tendência*, a vontade não poderia superpor-se às tendências, do contrário cairíamos numa regressão ao infinito. A arbitragem, na medida em que é requerida, depende do julgamento da razão, e *o papel da vontade é tender para um fim concebido pela razão*, sem ser necessitada, em razão de sua própria indeterminação, por nenhum dos bens finitos que a razão lhe propõe.

ou mandar, isso equivale a dizer que o ato de vontade consiste em querer. Pura tautologia e petição de princípio, que dá apenas uma explicação ilusória.

A fonte dêsse êrro deve ser buscada na concepção que faz da vontade uma faculdade exterior aos elementos que compõem o ato voluntário, como uma máquina é exterior aos produtos que fabrica. Assim concebida, a vontade é uma espécie de potência soberana, que assiste aos debates da consciência e, quando lhe convém, produz atos voluntários com a mesma naturalidade com que a macieira produz maçãs e a figueira figos. [13]

b) A vontade como faculdade. Esta crítica dirige-se incontestàvelmente contra certas concepções da vontade, notadamente contra a que está implicada no esquema de COUSIN e de JAMES. [14] Para lhe escapar, não basta, com efeito, dizer, como JAMES, que a vontade está em tôda parte na atividade voluntária, pois isso é apenas multiplicar a dificuldade, se se deve ter a vontade como uma decisão ou um *fiat* suscetível de ser considerado à parte como um ato distinto de todos os outros. A experiência não nos proporciona coisa alguma de semelhante: *a vontade não se manifesta por estados especiais*; e o querer, como observa HÖFFDING e como atestam os processos experimentais, não pode ser isolado nem das razões de querer nem das coisas queridas.

Não quer isso dizer que a vontade não seja uma faculdade, isto é, uma potência original, distinta da inteligência e do apetite sensitivo (pelo menos teremos de investigá-lo), mas sòmente que *uma faculdade ou princípio de atividade não pode ser apreendida fora dos atos que dela derivam.* Psicològicamente, a inteligência é o conjunto das operações intelectuais; a vontade, do mesmo modo, é o conjunto das operações chamadas voluntárias. A questão é saber em que é que consistem exatamente essas operações.

Foi no sentimento do esfôrço que W. JAMES quis descobrir o estado psicológico de vontade. Êsse sentimento, diz êle, acompanha o querer ou a atenção que vai «no sentido da maior resistência» e se encontra cada vez que se apela para «um motivo raro e ideal a fim de neutralizar as impressões habituais e instintivas» (*Précis de Psy-*

---

[13] Cf. EBBINGHAUS, *Précis de Psychologie*, pág. 117. BINET, *Année Psychologique*, t. XVII (1911), pág. 36. Dr. BLONDEL, *Traité de Psychologie* (DUMAS), t II, pág. 371. J. SEGOND, *Traité de Psychologie*, pág. 432.

[14] Essa concepção vem, aliás, em linha reta, do cartesianismo. Para DESCARTES, a vontade é uma faculdade autônoma, porque é de amplitude infinita, visto só consistir em querer (e não em querer isto ou aquilo), e, em si, querer não comporta nenhuma limitação. "Não se concebe a idéia de nenhuma outra vontade mais ampla e mais extensa" *(Quarta Meditação).*

chologie, pág. 589). Mas há aí êrro. *O sentimento de esfôrço ou de tensão não é característico do querer.* Por uma parte, há atos de vontade ou de atenção voluntária que custam pouco; e, mesmo, alguns que vão no sentido dos interêsses espontâneos não custam esfôrço algum. Por outra parte, poder-se-ia dizer que a quantidade de esfôrço é inversamente proporcional à potência do querer. De fato, o sentimento de esfôrço é mais familiar aos indecisos e aos abúlicos do que aos enérgicos. Enfim, os testes levaram-nos a considerar a atividade voluntária como distinta do estado de tensão ou de esfôrço.

ART. II. *TEORIAS DA VONTADE*

512 As teorias da vontade são tão numerosas quanto os elementos que intervêm no movimento voluntário, pois ora por um e ora por outro dêsses elementos é que os psicólogos têm tentado definir a vontade. O estudo dessas teorias vai ajudar-nos a precisar a natureza e o papel dos diferentes fatôres da atividade voluntária.

§ 1. TEORIAS SENSUALISTAS

Na categoria das teorias sensualistas entram tôdas as doutrinas que reduzem a vontade quer ao desejo (CONDILLAC), quer à afetividade (WUNDT, LEWIN), quer à associação das sensações e das imagens (SPENCER-RIBOT).

A. Vontade e desejo

1. **Vontade e desejo predominante.** CONDILLAC não vê na vontade senão um desejo predominante, da mesma maneira que, para êle, a atenção se reduz a uma sensação predominante. "Se a estátua", escreve êle, "se lembrar de que o mesmo desejo que ela agora concebe foi, de outras vêzes, seguido de prazer, alegrar-se-á à proporção que maior fôr sua necessidade. Assim, duas causas contribuem para sua confiança: a experiência de haver satisfeito semelhante desejo, e o interêsse de que êle ainda seja satisfeito. Destarte, ela não se cinge mais a desejar, quer; porque por vontade se entende um desejo absoluto e tal que pensamos que uma coisa desejada está em nosso poder" (*Traité des Sensations*, 1.ª parte, III, § 9).

2. **Discussão.** Verificamos que o movimento voluntário implicava necessàriamente a atualização de uma tendência, sem o quê o movimento seria inconcebível. O desejo é a forma da tendência em ato. Mas será que êle basta para constituir o querer? Basta, afirma CONDILLAC, com duas condições: primeiro, que verse sôbre uma coisa possível, e, depois, que exclua

todos os outros desejos. Por êsse próprio fato êle se torna vontade. Ora, se a primeira condição se compreende por si mesma (pois a gente pode desejar o impossível, mas só pode querer o possível), a segunda, que é essencial, é incompatível com o querer, mostrando a experiência psicológica que *o querer está tão longe de reduzir-se ao desejo dominante, que, muitas vêzes, entra em conflito com êle*, e que, *quando vai na mesma direção que êle, fá-lo escolhendo-o, e não sujeitando-se a êle.* Na medida em que o desejo acarreta por sua própria fôrça a ação, temos o sentimento de ceder a uma espécie de constrangimento, que é o contrário mesmo da vontade. [15]

B. Vontade e afetividade

513 1. **A atividade impulsiva.** WUNDT parte do fato de tôda representação forrar-se de um estado afetivo, e de todo estado afetivo ser acompanhado de movimentos viscerais e orgânicos, geralmente inconscientes. Quando as circunstâncias o permitem, os sentimentos que forram as representações organizam-se e reforçam-se entre si, e produzem a emoção, que é a resultante original dos afetos elementares. A emoção, por seu turno, provoca movimentos ou atos que podem ter por efeito fazê-la desaparecer (assim o animal faminto que salta sôbre a prêsa e a devora: a fome cede ao prazer de se fartar).

É isso mesmo, saber, a emoção e o ato que ela provoca e que a faz desaparecer, que constitui o processo voluntário. Sob sua forma mais simples, consiste, pois, na atividade impulsiva, ato voluntário simples determinado por um sentimento único. No homem, o processo voluntário torna-se, as mais das vêzes, ato de escolha, nisso que um sentimento de hesitação, nascido do conflito entre diversos motivos e móveis, traduz as oscilações das fôrças afetivas presentes, até a vitória de uma delas. Em todos os casos, a representação, que desempenha o papel de motivo, é acompanhada de um sentimento que desempenha o papel de móvel: *são sempre os móveis que têm a importância decisiva* (WUNDT, *Physiologische Psychologie*, 5.ª edição c. XXVII).

514 2. **Discussão.** Podem-se reduzir a dois pontos principais as observações que essa teoria suscita.

a) *Vontade e reflexo.* A dificuldade capital da teoria de WUNDT é que confunde a atividade voluntária e a atividade reflexa, que só difeririam por seu grau de complicação psicofisiológica. De fato, até o reflexo deveria ser considerado como

---

15 Cf. G. LE ROY, *La Psychologie de Condillac*, Paris, 1934

uma degradação da atividade voluntária. Esta, com efeito, na medida em que a representação (motivo) perde sua tonalidade afetiva, tende a tornar-se puramente automática: a excitação produz imediatamente a reação, como no reflexo. Por conseqüência, pode-se igualmente dizer que o reflexo é um ato voluntário simples, e que o ato voluntário é um reflexo de certa complexidade, o que equivale a afirmar ao mesmo tempo que não há vontade, mas ùnicamente processos afetivos seguidos de reações motoras, e que a vontade está em tôda parte na consciência, a título de dinamismo psíquico.[16]

Estamos longe, por isso, daquilo que a análise da consciência nos impõe. Porquanto *a experiência do querer é exatamente o contrário de uma experiência de impulsividade e de passividade.* As observações feitas à tese de CONDILLAC haveria que reiterá-las aqui, não passando a afetividade, como não passa, de um aspecto do desejo invocado por CONDILLAC.

515 b) *Motivos e móveis.* A teoria de WUNDT sustenta que nos complexos "representações-sentimentos", isto é, "motivos-móveis", que são as "razões" de nossos atos, os sentimentos ou móveis prevalecem sempre, porque as representações só podem agir por intermédio da afetividade. Ora, há nisso grave equívoco. De feito, se é certo que a motricidade pertence, não às representações, mas ao complexo afetivo que elas despertam, daí não se segue, como o supõe WUNDT, que êsse complexo afetivo-motor se imponha fatalmente. *É justamente a característica do voluntário que uma representação, mesmo poderosamente afetiva, possa ser inibida ou recalcada e substituída por outra.* Sem dúvida, por êsse mesmo fato, é outro complexo afetivo-motor que toma lugar na consciência. Mas precisamente *o voluntário é assinalado por êsse poder de dominar o curso das representações e, portanto, o curso da afetividade.* Da mesma sorte que a representação só age por intermédio da afetividade, a afetividade só é possível pela representação, tanto que dominar a representação equivale a dominar a afetividade.[17] Esta é a conclusão capital, confirmada aliás pela experiência a que nos leva a discussão da teoria de WUNDT.

---

[16] Cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, c. VII, pág. 353 (Dr. BLONDÉL).

[17] A teoria de MC DOUGALL, que geralmente se define como *voluntarista*, de fato é puramente sensualista, e do mesmo tipo que a de WUNDT. Por isto, merece as mesmas críticas. MC DOUGALL admite realmente que o ato voluntário se expressa num juízo do gênero "eis o que devo fazer". Mas, para êle, êsse próprio juízo é mero resultado das disposições emocionais, nas quais se deve ver a raiz afetivo-motora (*conative-affective root*) de todo o sistema consciente (cf. *An Introduction to social psychology*, pág. 438).

Pode-se observar outro aspecto paradoxal dessa teoria, assim como da de CONDILLAC. Tudo nela se define em têrmos de afetividade, não valendo a própria representação senão pelo seu coeficiente afetivo. Daí se segue que só há diferença quantitativa entre os afetos que derivam das necessidades orgânicas (fome, sexualidade) e os sentimentos oriundos dos imperativos morais e religiosos.

C. Vontade e campo psíquico

516 1. **Teoria gestaltista.** LEWIN proporcionou aos Gestaltistas sua fórmula da atividade voluntária.[18] A vontade, diz êle, não pode ser atingida diretamente, e o «quero» nunca é a prova suficiente dela. Mais vale, pois, recorrer a uma análise funcional do dinamismo psíquico. Dêste ponto-de-vista, somos levados a distinguir «ações de campo» e «ações controladas». Há, efetivamente, casos em que o ato depende inteiramente das fôrças que formam o campo exterior ao sujeito, e casos em que depende das fôrças controladas pelo sujeito (campo psíquico).

O ato voluntário pertence, evidentemente, a êste último tipo. Será, porém, que isto basta? Não parece, porquanto as próprias atividades impulsivas e instintivas são, por sua vez, realmente controladas pelo sujeito. Que há, pois, de especial na atividade voluntária? O seguinte, diz LEWIN: a organização das fôrças do campo externo e do campo psíquico é aí inteiramente outra que na atividade reflexa. Esta, que é do tipo máquina, define-se pela uniformidade e pela infalibilidade da reação aos estímulos externos. Na atividade voluntária, há interdependência entre o campo externo e o campo psíquico: o aspecto do objeto depende do sujeito, mas a necessidade do sujeito depende do aspecto do objeto.[19] Por outras palavras, campo externo e campo psíquico dão nascimento a um campo total que é o resultado de uma tensão entre as fôrças em presença. Daí é que nasce a experiência do querer, que outra coisa não é senão o *sentimento dessa tensão,* variável segundo a ação das diferentes fôrças que a entretêm, a transformam ou a resolvem. A vontade reduz-se, pois, aqui a um sentimento de conflito.

517 2. **Discussão.** Dessa teoria pode-se dizer, em geral, que nada explica. É certo que, seja qual fôr a natureza da vontade, nunca se poderia apreendê-la à parte das fôrças que utiliza. Dêste ponto-de-vista, tôda descrição da atividade voluntária concreta pode, teòricamente, reduzir-se a um cálculo de fôrças, e o ato de vontade definir-se como a solução ou como a modificação de um estado de tensão. Mas isso só é legítimo na medida em que não se pretender pôr tôdas as fôrças no mesmo plano, como se fôssem da mesma natureza. *Todo o problema da vontade consiste justamente em saber se uma fôrça de gênero especial e absolutamente original não intervém no conjunto das fôrças definidas pelo sistema afetivo-motor.*[20] Que essa fôrça não possa ser apreendida separada das outras

---

[18] Cf. VORSATZ, "*Wille und Bedürfnis*", em *Psychologische Forschung.* t. VII (1926), págs. 330-385.

[19] Cf. GUILLAUME, *La Psychologie de la Forme,* pág. 135.

[20] KOFFKA (*Principles of Gestalt Psychology,* pág. 419), fazendo notar que se fala de vontade quando a solução (ou a resolução) foi controlada, acrescenta que o contrôle não faz senão criar uma nova estrutura do campo

não autoriza a negá-la, tampouco como seria legítimo negar a originalidade da atividade voluntária pela razão de ela se exprimir pelos mesmos mecanismos neuromusculares por que o fazem o reflexo e o instinto.[21]

§ 2. Teoria fisiológica

518 O ponto-de-vista desta teoria é que a vontade deve explicar-se, como todos os outros fatos psíquicos, pela fisiologia geral. Partindo da sensação, que é a mera expressão consciente de modificações moleculares, deve-se chegar, por via de diferenciação e de complicação progressivas das condições elementares, ao fenômeno da vontade.

1. **Tese associacionista.** Os associacionistas, e particularmente Bain e Spencer, tentaram montar, peça por peça, o mecanismo definido como vontade, ou, se se quiser, descrever as etapas da evolução que, partindo do reflexo simples, vai ter à volição.[22] Em sua forma mais simples, o reflexo não passa de um fenômeno de associação de vias nervosas. Pouco a pouco, pelo fato de se acumularem as experiências individuais sensìvelmente uniformes, a organização do sistema nervoso adapta-se ao meio e torna-se hereditária: aos reflexos simples juntam-se os reflexos compostos e os comportamentos específicos. Um nôvo progresso é assinalado no homem pelo fato de o cérebro, tornado preponderante, já não ser um simples lugar de passagem para os excitantes, mas sim um instrumento prodigiosamente complexo de informação, de elaboração e de reação.

Todos os fenômenos psicológicos podem deduzir-se dêsse estado nervoso, e especialmente do estado cerebral. Ao nível do reflexo simples, a consciência (quando existe) reduz-se a verificar, sob forma de sensações diversas, sobretudo cinestésicas, a excitação sofrida e a resposta que dela automàticamente resulta: quanto ao que ocorre no entremeio, escapa totalmente à consciência. As coisas se passam do mesmo modo ao nível dos reflexos compostos, com esta diferença entretanto: que a complicação e duração dos processos nervosos fazem

total, e que tudo se reduz, depois, ao mecanismo. Mas é sempre deixar em suspenso o verdadeiro problema. Sem dúvida, o contrôle que intervém (sob a forma de uma "intenção", isto é, de uma idéia) é uma fôrça que vai modificar a estrutura do campo em que êle se introduz. Será, porém, uma fôrça como as outras? Conhecer uma fôrça exige que se leve em conta sua direção, isto é, sua qualidade.

[21] Conviria observar também que a atividade voluntária não supõe necessàriamente a consciência de uma tensão *de ordem afetiva*. Já fizemos êste reparo a propósito do "sentimento de esfôrço" de W. JAMES.

[22] Cf. H. SPENCER, *Principes de Psychologie*, t. I, 4.ª parte, c. IX, página 218.

aparecer os estados afetivos. Com o instinto, o processo cerebral complica-se ainda mais, e por isso torna-se mais lento, dando margem a que a consciência compreenda não só as sensações atuais, como também as imagens e idéias das excitações e das reações passadas. Quando se passa do nível dos movimentos específicos para o dos movimentos individuais, a extraordinária complexidade das vias nervosas e dos mecanismos cerebrais dá uma intensidade especialíssima ao fenômeno de interferência do passado e do presente. Êste, doravante, já não é coisa absolutamente nova; desperta as excitações e as reações passadas de natureza análoga, e por êsse próprio fato compreende-se que haja consciência de várias respostas possíveis, e, em todo caso, que se possa prever e antecipar a reação (idéia ou movimento) que vai produzir-se. A vontade não é outra coisa: *explica-se tôda, e até nas suas formas mais complexas, como previsão ou antecipação da idéia ou movimento que vão produzir-se,* como resposta a uma situação dada.[23]

TH. RIBOT, em *Les maladies de la volonté*, Paris, Alcan, 1919, adota êste ponto-de-vista, embora sob forma um pouco diferente. A volição, diz êle, que é impulsão e inibição, há que defini-la como «a reação própria de um indivíduo», o que tem um sentido simultâneamente fisiológico e psicológico: «Fisiològicamente, isso significa que o ato voluntário difere tanto do reflexo simples, em que uma só impressão é seguida de um conjunto de contrações, como das formas mais complexas, em que uma só impressão é seguida de um conjunto de contrações; e que é o resultado da organização nervosa inteira, que por sua vez reflete a natureza do organismo todo e reage em conseqüência» (pág. 32). Por isso cumpre dizer que «o *eu quero* consigna uma situação, mas não a constitui».

519 2. **Discussão.**

a) Psicologia e fisiologia. Na medida em que esta teoria tendesse sòmente a mostrar que tôda atividade psíquica é, de alguma sorte, subentendida ou condicionada por fenômenos orgânicos e fisiológicos, não suscitaria nenhuma objeção de princípio. Poder-se-ia observar que os dados da fisiologia nervosa ainda são muito imprecisos. Mas nada proíbe esperar que se chegue a precisá-los, e, aliás, há alguns pontos que parecem definitivos. Assim é que ao mecanismo de inibição correspondem, no plano fisiológico, os *fenômenos de interferência das vias nervosas* descritos por LAPICQUE *(I, 433)*. Julgou-se mesmo, no que concerne à vontade, poder distinguir músculos voluntários (músculos vermelhos e estriados) e músculos involuntários (músculos brancos e lisos). Mas esta divisão é

[23] Cf. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, págs. 345 e segs.

das mais duvidosas: de uma parte, o coração, que é um músculo estriado, não está sob o império direto da vontade; de outra parte, os mesmos músculos podem servir tanto para os reflexos como para os movimentos voluntários. Antes pareceria que a distinção do voluntário e do não-voluntário se reduz, fisiològicamente, a uma *diferença no modo de inervação.* A inervação voluntária parece utilizar normalmente o feixe piramidal que atravessa a protuberância e o bulbo para se dirigir à medula e levar aos músculos do corpo as incitações vindas do cérebro. Mas essa inervação também pode fazer-se por outras vias, por exemplo mediante excitações que chegam quer do tálamo (cérebro intermediário), quer de outras regiões do córtex.

520 b) *Paralogismo psicofisiológico.* Nada é, pois, mais certo do que o aspecto orgânico e fisiológico de todos os fatos psíquicos. Daí se pode, porém, inferir que a consciência é adequadamente explicável pelos mecanismos fisiológicos e pelos processos de diferenciação e de complicação que aos poucos se teriam produzido no curso da evolução? Esta maneira de raciocinar implicaria ao mesmo tempo um postulado gratuito e um sofisma: com efeito, de um lado o apêlo à evolução, sob a forma que êle aqui reveste, não passa de uma *hipótese*, e das mais arbitrárias; ademais, a argumentação consistente em, do fato de o aspecto fisiológico e o aspecto psicológico serem conjuntos, deduzir imediatamente que o psicológico se reduz ao fisiológico, e que a consciência é mero epifenômeno, esta argumentação constitui um *paralogismo* evidente. [24]

Se nos colocarmos mais particularmente no ponto-de-vista da vontade, *aqui como alhures a consciência-epifenômeno aparece incapaz de explicar o dado experimental.* A volição, seja lá o que fôr da sua natureza, absolutamente não é uma consciência de antecipação de uma idéia que vai nascer ou de um movimento que vai produzir-se, isto é, uma consciência espectadora; é uma consciência de atividade. Por outro lado, *a ação da vontade implica a intervenção de todo um sistema de valores e de imperativos morais* (dever, bem e mal, obrigação,

[24] BERGSÓN insistiu muito sôbre êste ponto. Cf. *L'energie spirituelle*, pág. 38: "Que nos diz a experiência? Diz-nos que [...] a vida da consciência está ligada à vida do corpo, que há solidariedade entre ambas, e nada mais. Mas êste ponto nunca foi contestado por ninguém, e vai grande distância daí a sustentar que o cerebral é equivalente do mental, que se poderia ler num cérebro tudo o que se passa na consciência correspondente... Tudo o que a observação, a experiência e, por conseguinte, a ciência nos permitem afirmar é a existência de certa *relação* entre o cérebro e a consciência".

justiça, sociedade, Deus, etc.) *que dificilmente se explicará pela fisiologia!*

§ 3. Teorias intelectualistas

521 1. **A vontade reduzida à inteligência.** As teorias intelectualistas que reduzem a vontade à inteligência apresentam-se sob duas formas diferentes, definidas pelos nomes de Spinoza e de Herbart.

a) A vontade como faculdade de afirmar e de negar. Spinoza distingue três gêneros de conhecimento: a *imaginação*, que só atinge os fenômenos e os modos passageiros e só nos proporciona idéias confusas; o *entendimento*, que pelo raciocínio se eleva até ao conhecimento das causas e nos oferece idéias claras; a *ciência intuitiva*, que é o conhecimento perfeito, adequado, absoluto, visto que nos faz apreender o real "sub specie aeterni".

A teoria da atividade corresponde à do conhecimento. A lei fundamental de tôda atividade finita assim se enuncia: tôda coisa esforça-se, tanto quanto está em seu poder, por perseverar no seu ser, e êsse esfôrço nada mais é que a essência atual dessa coisa *(Ética*, III, t. 6 e 7). Chama-se-lhe *vontade* quando êle se refere só à alma, e *apetite* e *desejo* quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo.[25] O desejo é o princípio de tôdas as paixões. A vontade corresponde às idéias claras da razão, como a paixão corresponde às idéias confusas da imaginação. E' a *faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo; quer dizer, confunde-se com o determinismo próprio à idéia.* A vontade e a inteligência são, pois, uma só e mesma coisa *(Ética*, II, t. 49).

522 *b) A vontade como resultado do dinamismo das representações.* No sistema de Spinoza, a vontade acha-se a tal ponto identificada com o determinismo da idéia clara, afirmando-se por si mesma pelo simples efeito de sua clareza, que a noção de fôrça ou de dinamismo só tem sentido fora da vontade, no desejo e no apetite. E' sôbre êste ponto que Herbart modifica a teoria de Spinoza. Para êle, a realidade psicológica só é feita de representações e de suas relações. Mas essas representações, enquanto tendem a perseverar no ser, são dotadas de dinamismo interno: reforçam-se mùtuamente,

[25] *Apetite* e *desejo* são sinônimos, exceto em que o desejo implica a idéia de consciência: "O desejo é um apetite do qual se tem consciência" *(Ética*, III, escólio do teorema IX).

fundem-se umas nas outras ou se recalcam abaixo do limiar da consciência. As representações assim recalcadas continuam a subsistir, mas sob forma de tendências. Êsse conflito das representações com as tendências é que os estados afetivos e voluntários traduzem, estados que não têm, pois, nenhuma realidade específica distinta da das representações. Simples modalidades destas últimas, *a afetividade e a vontade são mero aspecto do conteúdo representativo da consciência*: a afetividade traduz o conflito das representações, a vontade traduz o desejo acompanhado da idéia de sua realização.

2. **Discussão.** Sob essas duas formas, o ponto-de-vista intelectualista é igualmente inaceitável. De feito, fazendo da vontade uma simples modalidade da idéia clara, SPINOZA choca-se com o fato psicològicamente certo de que *as idéias não agem por seu conteúdo representativo, mas sim pelas tendências e sentimentos que atualizam.* Reconhece-o, de certa maneira, HERBART, visto considerar a representação como dotada de fôrça própria. Sendo, porém, essa fôrça concebida como resultante da representação como tal, acaba por fazer do sujeito um *simples espectador do conflito das representações*: impossível, com efeito, imaginar que o sujeito intervenha no conflito, pois essa intervenção implicaria a existência de uma fôrça diferente da das representações; pela mesma razão, não se pode sequer conceber que o sujeito tenha poder sôbre o movimento das representações. Assim, a volição é um fenômeno em que o sujeito não toma parte ativa.

Por outro lado, nas duas teorias, *o desacôrdo da representação e da ação torna-se ininteligível.* Êsse desacôrdo é, no entanto, freqüente: pode alguém ter uma inteligência notável e um coração mau, uma ciência prodigiosa e uma virtude medíocre; pode-se valer mais ou menos do que as próprias idéias. Do mesmo modo, o conhecimento pode ser imperfeito e gerar uma paixão violenta; e, ao contrário, a paixão pode ser fraca, com um conhecimento perfeito. Em suma, se é inteiramente certo que uma vontade sem inteligência antecedente é uma impossibilidade psicológica, *o querer não poderia reduzir-se nem a uma idéia, nem a um conflito de idéias, nem a um juízo especulativo.* Como o faz notar RIBOT, êle significa uma "afirmação prática", quer dizer, um juízo que comanda um ato ou um movimento.

§ 4. TEORIA SOCIOLÓGICA

523 1. **A vontade e os imperativos coletivos.** Os filósofos da escola sociológica admitem ser impossível reduzir a vontade a um dos seus elementos, e que uma teoria da vontade

deve levar em conta tôda a experiência definida como atividade voluntária. Ora, essa experiência apresenta-se essencialmente como a de um conflito de representações (móveis e motivos) dentro da consciência, conflito que deve ser resolvido por um *fiat* que constitui a decisão. Como explicar esta? JAMES viu muito bem que a vontade designa uma "fôrça adicional", suscetível de pôr fim ao conflito. Mas não chega a explicar de onde vem essa fôrça adicional. Para explicá-la, é mister ultrapassar o indivíduo e apelar para os imperativos coletivos, que não cessam de pesar sôbre nós e de determinar um comportamento diferente daquele que resultaria do determinismo dos desejos e apetites individuais. *A vontade é, pois, pròpriamente a resistência que os imperativos coletivos opõem aos nossos apetites individuais e a ordem que êles lhes impõem.* [26]

Dêste ponto-de-vista, confessa o Dr. BLONDEL, o *fiat* é muito menos decisão do que, "pròpriamente falando, obediência, obediência consentida, se se quiser, mas sempre obediência, visto como a consciência recebe de fora sua lei" *(Nouveau Traité de Psychologie,* t. VI, pág. 355). Sempre se pode falar de vontade, primeiro porque a obediência aos imperativos coletivos acaba por nos formar uma nova personalidade: assegura à nossa ação um poder, uma continuidade e uma coerência que ela não teria se cedesse às solicitações do desejo, e, depois, porque se apóia num sistema de conceitos suscetíveis de aplicar-se a tôda a conduta humana; graças a êles, a atividades voluntária é ao mesmo tempo uma atividade racional.

524 2. **Discussão.** Esta teoria depende de postulados cujo caráter arbitrário mais acima mostramos *(402-403).* Na questão da atividade voluntária, ela não parece conseguir dar uma explicação satisfatória da experiência do querer. Com efeito, se, como o admite DURKHEIM, o querer é atividade e decisão, *como pode essa experiência nascer da obediência a imperativos impostos de fora?* Tal obediência, mesmo consentida, é obra de *coação,* isto é, exatamente o contrário do querer, que aparece como autonomia e liberdade. [27]

---

[26] Cf. DURKHEIM, *L'éducation morale,* págs. 46-47: "Graças à autoridade que nelas está, as regras morais são verdadeiras fôrças com que se vêm chocar nossos desejos, necessidades e apetites de tôda sorte, quando tendem a tornar-se imoderados [...]. Bem as sentimos como tais tôdas as vêzes que empreendemos agir contra elas: pois nos opõem uma resistência de que nem sempre nos é possível triunfarmos.

[27] É sob a forma de uma coação que DURKHEIM concebe a ação das representações coletivas. Mas essa noção é, nêle, vaga e equívoca *(I, 256).*

Verdade é que o Dr. BLONDEL *(loc. cit.,* pág. 361) adverte que, para descobrir uma vontade autêntica, há que se dirigir, não à massa, que sofre os imperativos coletivos, senão à "élite", que cria os princípios diretivos de seu pensamento e de sua conduta [28]. Todavia, ainda nisso a "élite" continua a obedecer a alguma coisa que excede o indivíduo: "as consciências de "élite" são unânimes em querer e em afirmar que os princípios diretivos, científicos, estéticos, econômicos, morais ou sociais, que lançam no mundo não são criações arbitrárias de seu capricho individual, mas sim verdades válidas para todos os homens". Mas, diremos nós, essas "élites", do ponto-de-vista sociológico, manifestam muitas pretensões! Supondo que estas sejam fundadas, *não seria mais simples e inteligível admitir que os princípios e as regras a que essas "élites" se referem excedem ao mesmo tempo o indivíduo e a sociedade*, visto ser em nome delas que pretendem transformar os indivíduos e a própria sociedade? [29] Sem dúvida, assim se explicaria, muito melhor do que pela pressão dos ideais coletivos, a experiência do querer e, em particular, o sentimento de que, obedecendo ao dever, obedecemos não a uma coação externa, mas a uma exigência da razão.

ART. III. *NATUREZA DA VONTADE*

525 A discussão das teorias que precedem não nos proporcionou sòmente resultados negativos. Ao contrário, ajudou-nos a formar uma noção mais justa e mais completa da atividade voluntária e, por conseguinte, da vontade. Agora já não temos senão que reunir, à guisa de conclusão, os elementos dessa noção, que é a de um *poder de atividade racional, expressivo da personalidade inteira.*

Os Escolásticos definiam a vontade como um *apetite ou inclinação racional* (appetitus rationalis sequens intellectum seu tendens in objecta ab intellectu proposita). É o mesmo ponto-de-vista que ARISTÓTELES exprimia sob esta forma: «A vontade é o apetite penetrado de inteligência, ou a inteligência penetrada de apetite». A

---

[28] Ao contrário, sob o ponto-de-vista sociológico pareceria que o fato de *sofrer* os ideais coletivos deveria reforçar a consciência de vontade. Esta consciência deveria desaparecer nas "élites", pelo próprio fato de criarem elas o seu ideal e não mais aceitarem a pressão dos ideais coletivos. Tudo isso, verdadeiramente, não é muito claro.

[29] É o que justamente BERGSON faz observar em *Les deux sources de la Morale et de la Religion.* Êle admite uma moral "estática e fechada", reduzida aos imperativos coletivos. Porém, acima, há uma moral "dinâmica e aberta", princípio de progresso e de libertação, que deriva, não da sociedade, mas de crenças (BERGSON diz: *de intuições* que transcendem o indivíduo e a sociedade.

razão é, pois, a um tempo inteligência e vontade, ou, noutros têrmos, vontade e inteligência incluem-se mùtuamente.

A. A vontade como expressão da personalidade

1. **A vontade como síntese.** Que a vontade seja uma atividade sintética é o que ressalta da impossibilidade absoluta de reduzi-la quer às representações, quer às tendências e impulsos, quer aos estados afetivos e ao desejo. Ela é, de fato, a síntese de todos os estados, imagens e idéias, tendências e apetites, conscientes e subconscientes, que constituem o eu num momento dado.[30] Encaremos dêste ponto-de-vista os dois casos possíveis de volição: com ou sem conflito interior.

Na *ausência de conflito* entre idéias e tendências antagônicas, a personalidade exprime-se de maneira harmoniosa e simples: o ato de vontade é apenas a adesão inteligente aos fins indiscutidos da pessoa inteira. No *conflito*, a vontade significa uma reação do todo sôbre um dos elementos, ou uma espécie de *coalizão momentânea de tendências múltiplas contra uma tendência particular.* Por aí se vê tudo o que há de inadequado na hipótese do "motivo preponderante" ou das "tendências dominantes", pelos quais se procura explicar a decisão. Na realidade, o motivo não é preponderante, nem a tendência dominante, senão enquanto são escolhidos, isto é, enquanto seu poder depende menos daquilo que êles são em si mesmos do que do conjunto da personalidade. Do contrário, como se explicaria o sentimento de esfôrço que acompanha a volição nos estados de conflito?

526 2. **A vontade como expressão da unidade pessoal.** Quando se fala de síntese para definir a vontade, é preciso tomar êsse têrmo em seu sentido mais estrito. A volição não é, com efeito, o resultado de uma coleção de tendências agrupadas ou justapostas, do mesmo modo que um organismo não é o produto de elementos múltiplos e diversos. Ela é *expressiva de unidade e de organização,* e a êste título é que traduz a personalidade. A vontade será, pois, tanto mais poderosa e eficaz quanto mais perfeita fôr a unidade pessoal, quer dizer, quanto

---

30 É o que afirma RIBOT: "O ato voluntário, em sua forma completa, não é a simples transformação de um estado de consciência em movimento, mas supõe a participação de todo êsse grupo de estados conscientes ou subconscientes que constituem o eu num momento dado" (*Les maladies de la volonté*, pág. 32). Todavia, sabe-se (*518*) que, para RIBOT, êsse "conjunto que constitui o eu" é mero reflexo da organização nervosa. Dêste ponto-de-vista, a vontade não é uma atividade racional, e a indeterminação que bem se lhe deve reconhecer é a mera expressão de uma oscilação de fôrças antagônicas.

mais fortemente organizado e hierarquizado houver sido o conjunto dos apetites e das tendências. *A vontade implica uma concentração interior,* ao passo que a inconstância, a incoerência, a instabilidade e o capricho significam uma espécie de dispersão interna e manifestam um psiquismo mais próximo da colônia que do organismo.

B. A vontade como apetite racional

527 1. **O bem conhecido, objeto da vontade.** Ao definir a vontade como uma inclinação ou atividade racional, quer-se frisar não sòmente que essa atividade ou inclinação tem seu princípio primeiro e sua condição essencial numa representação que propõe às tendências um objeto a procurar ou de que fugir (porque também a atividade instintiva procede de uma representação), mas também e antes de tudo que *essa representação propõe um objeto sob o aspecto do bem.*

E' isso o que diferencia formalmente a vontade da impulsão do instinto. O animal, limitado à representação sensível, só apreende o objeto sob o aspecto em que êste responde "hic et nunc" a um apetite determinado, e, por êsse próprio fato, a ação segue automàticamente a representação. Ao contrário, *graças à universalidade da inteligência, o homem apreende o objeto representado não simplesmente como suscetível de satisfazer uma tendência determinada, mas também como significando um grau de apetibilidade ou de bem;* apreende-o e aprecia-o em função da idéia geral de bem, *sub specie boni.*

Por exemplo, o animal faminto precipita-se automàticamente sôbre o alimento que encontra, porque a representação do alimento é adequada e exclusivamente a imagem d'«aquilo-que-pode-aplacar-lhe-a-fome». O homem que tem fome, pôsto nas condições em que pode apoderar-se de um pão, representa-se êsse pão não só como capaz de lhe desalterar a fome, mas também como propriedade alheia, isto é, o pão é representado sob diferentes aspectos que lhe definem o valor sob o ponto-de-vista do bem. Daí nasce a possibilidade de comportamentos diferentes, conforme o aspecto que fôr escolhido como definindo *hic et nunc* o bem preferível. *E isso, evidentemente, implica uma razão e conceitos.*

2. **Forma do conflito interior.** Essa espécie de polivalência da representação e das próprias coisas é que explica os conflitos interiores: êstes se produzem entre tendências antagonistas atualizadas pelos diferentes aspectos de bondade (ou de apetibilidade) de um mesmo objeto, o que implica, com evidência, primeiro uma *inteligência que pensa por idéias gerais,* e, depois, uma *inteligência que julga as coisas sob o aspecto do bem.*

Por exemplo, Paulo está ocupado em compor uma dissertação pela qual não toma grande interêsse, mas que deve acabar e entregar dentro de duas horas. Ao mesmo tempo tem em cima da secretária um romance de aventuras que o apaixona. Cada vez que seu olhar incide no livro, êle experimenta um forte desejo de lhe reatar a leitura e de abandonar a dissertação fastidiosa. No entanto, não o faz. Por que isso, senão porque o romance é percebido e apreciado em função da noção do dever presente, isto é, do bem, e não simplesmente sob o aspecto particular de distração agradável? O ponto-de-vista «leitura-contrária-ao-dever» entra em conflito, e prevalece sôbre o ponto-de-vista «leitura-apaixonante». *Os dois pontos-de-vista são interiores à representação, mas supõem uma inteligência que os perceba.*

528 3. **Determinação e indeterminação.** As observações precedentes dão conta, a um tempo, da determinação e da indeterminação da vontade. Com efeito, a volição é determinada pelo bem percebido, e só se exerce em função do bem. *Tôda atividade voluntária explica-se adequadamente como uma determinação pelo bem conhecido.* Dêste ponto-de-vista, como o observa PASCAL, até mesmo o homem que vai enforcar-se procura o *seu* bem (que não coincide com *o* bem); [31] o ladrão, ao roubar, faz o mesmo, como também o homicida ao assassinar. E' esta evidência que a fórmula socrática traduz: "Ninguém faz o mal voluntàriamente", quer dizer: ninguém pode querer aquilo que é mal para si, sob o aspecto em que isso é mal para si. [32]

Por outra parte, pelo próprio fato de, num objeto representado, a razão apreender aspectos de bondade diversos e múltiplos, nenhum dos quais representa o bem absoluto e total, a vontade fica (de direito, senão de fato) indeterminada: nenhum bem, isto é, *nenhum aspecto do bem, é suscetível de determiná-la, precisamente porque só se trata de bens parciais e limitados,* ou, por outras palavras, de coisas que só são boas sob tal ou tal aspecto. Determinada a querer as coisas sob o aspecto do bem *(vontade como natureza)*, a vontade fica livre de escolher entre os diferentes bens que se lhes oferecem *(vontade como faculdade)*. [33]

O romance que está na secretária de Paulo é apaixonante, e, como tal, constitui *um* bem incontestável, mas atualmente é contrário ao dever, o que o impede de ser *o* bem. A dissertação repre-

---

[31] Subjetivamente, em conseqüência de um *êrro do juízo,* é possível que pareça haver coincidência e, em conseqüência, não-culpabilidade.

[32] Cf. XENOFONTE, *Memoráveis,* III, IX, 4-5. Sôbre o sentido da teoria socrática, cf. R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la Vertu-Science selon les "Mémorables" de Xénophon*, Paris, 1938.

[33] Cf. SANTO TOMÁS, *Suma Teológica,* Ia IIae, q. 10, aut. 2.

senta o dever, e por isso é *um* bem; é igualmente *um* bem, se se quiser, pelo proveito intelectual que proporciona, etc. Mas é fastidiosa e exige um grande esfôrço; não é, portanto, *o* bem. Mesmo a virtude nunca é senão *um* bem, e não *o* bem perfeito, pois impõe sacrifícios, esforços e lutas, que são contrários ao bem perfeito.

529 4. **A volição concreta.** Assim se explica a eleição de tal bem, a prática de tal ato, bem como o duplo aspecto de determinação e de indeterminação que a análise aí descobre. Empìricamente, a volição concreta definir-se-á, segundo as observações precedentes, como uma expressão da personalidade, considerada como um todo unificado e hierarquizado. Que tal aspecto do bem (ou tal bem) seja escolhido, é o efeito e a conseqüência daquilo que somos, consciente ou inconscientemente (pois a personalidade total estende-se até as raízes inconscientes de nosso comportamento), no momento da eleição: *nosso querer concreto traduz, assim, mais claramente do que todos os discursos, o ser que somos.*

Mas êsse próprio ser que somos é querido e escolhido, — o que parece encerrar-nos num círculo, se é verdade que minha escolha concreta depende daquilo que sou, e o que sou depende daquilo que quero ser. Em realidade, o círculo não existe, porque eu só me realizo tal como quero ser pelas *escolhas concretas* que faço. A vontade nunca é um objeto que se possa contemplar e apreender, de alguma sorte, no estado puro ou de fora. Ela é, como bem o viu K. JASPERS, [34] "uma consciência de si em que eu me comporto ativamente em face de mim mesmo". Ela exprime êsse ato misterioso pelo qual sou verdadeiramente posição e mesmo criação de mim. "Escolher", observa KIERKEGAARD, é sempre "escolher-se", como "escolher-se" ou "querer-se" é sempre querer ou escolher isto ou aquilo.

ART. IV. *DEGRADAÇÕES DA ATIVIDADE VOLUNTÁRIA*

530 O automatismo ocupa lugar considerável na nossa vida. Já vimos, no estudo do movimento voluntário, que êste utiliza os mecanismos neuromusculares, que, uma vez deflagrados, funcionam automàticamente. Mais interiormente ainda à atividade voluntária, no próprio domínio psicológico, o automatismo ocupa lugar mais ou menos importante, e faz pensar sôbre a vontade uma ameaça de dissolução em puros mecanismos automáticos. Em certos casos, o automatismo reveste formas nìtidamente patológicas.

[34] K. JASPERS, *Philosophie*, II, pág. 151.

§ 1. AUTOMATISMO NORMAL

1. **Os hábitos.** O automatismo motor, definido pelos bem montados mecanismos fisiológicos que utilizamos, segundo as necessidades de cada momento, forra-se de numerosos automatismos psicológicos. Alguns dêles são adquiridos e resultam da atividade voluntária. Foi o que verificamos no estudo do hábito *(72-73)*, que, se assim se pode dizer, não é, nas suas formas superiores, senão *vontade automatizada ou sistematizada,* e, a êste título, condição de continuidade e de progresso. Nossos hábitos profissionais e morais são, em grande parte, desta ordem, e atuam como uma segunda natureza.

Em compensação, êsse próprio automatismo, que nasceu da atividade voluntária (sob forma de atenção, de método, de esforços renovados e perseverantes), tende a degradar-se em costume, em rotina e em inércia, desde que desaparecem a reflexão e o espírito de iniciativa que renovam constantemente os hábitos, os enriquecem e transformam, incorporando à aquisição que êles representam as conquistas novas que realizam. Porque *também há um hábito de dominar os hábitos,* de controlá-los incessantemente, a fim de que permaneçam sempre dependentes da iniciativa voluntária de que nasceram.

2. **Distração.** Na vida corrente, pode-se verificar que *o automatismo é normal na medida em que fica sob o contrôle latente da consciência.* Os movimentos mais automatizados (ir e vir, cumprimentar, apanhar um objeto caído, jogos de fisionomia, etc.) acham-se, de fato, inibidos em certas circunstâncias. Ao entrar em nosso escritório, baixamo-nos automàticamente para apanharmos um pedaço de papel; mas, no salão onde estamos em visita, precatamo-nos de fazer o mesmo gesto. A distração consiste precisamente em deixar funcionar um automatismo sem contrôle nem adaptação às circunstâncias: é essencialmente um *automatismo não vigiado.* Fenômeno tão inevitável na vida normal como o automatismo de nossos comportamentos, mas que às vêzes atinge proporções que põem o distraído em contradição com as conveniências sociais ou com as elementares exigências da prudência. [35]

---

[35] Conhece-se o retrato de Menalco (LA BRUYÈRE, *Caractères,* c. XI; "Menalco desce a escada, abre a porta para sair; torna a fechá-la. Percebe que está com boina de dormir; e, examinando-se melhor, acha-se barbeado pela metade [...]. Se anda pelas praças, sente-se de repente bater rudemente no estômago ou no rosto; não suspeita o que possa ser, até que, abrindo os olhos e acordando, acha-se diante de um timão de "charrette".

§ 2. Automatismo anormal

531 O automatismo anormal ou patológico comporta duas categorias ou dois graus, a saber: os automatismos que estão ligados a um enfraquecimento *intelectual*, congênito ou adquirido, agudo ou crônico, e as formas de automatismo que estão ligadas a uma deficiência da atividade *voluntária*.

A. Patologia mental

1. **Demências.** Em tôdas as formas de demência (demência precoce, paralisia geral, demência senil, às quais se pode juntar aqui a idiotia), a inteligência é mais ou menos profundamente perturbada, e funciona sem disciplina; nos casos mais graves, há a obnubilação completa. Em conseqüência, o conjunto da conduta depende cada vez mais do automatismo. Sob a *forma delirante*, há exaltação dos fenômenos de automatismo normais, que já agora escapam à direção do doente, mas nem sempre à sua consciência (o que acarreta nêle um sentimento angustiante de "despersonalização"). Êsse estado, aliás, é compatível com a persistência de numerosos automatismos normais e que funcionam normalmente: o paralítico geral continua por muito tempo a exercer sua profissão antes de soçobrar na demência; o demente senil às vêzes continua sendo, em sua vida mundana, homem de bom-tom, capaz de uma conversação seguida, quando gestos e linguagem já não passam de restos automatizados de uma vida mental ausente.

Na *forma pròpriamente demencial* (alienação), a unidade afetiva da personalidade é destruída, e, ao fim, o automatismo, em sua forma mais inconsciente, é que comanda todo o comportamento do enfêrmo.

2. **Sugestão, histeria, hipnotismo.** Os fenômenos que dependem da sugestão, entre os quais se incluem hoje a histeria e o hipnotismo, ainda são mal conhecidos e mui discutidos. Aqui, aliás, cingir-nos-emos a observar que êles dependem do automatismo psicológico, quer sob a forma da *hétero-sugestão*: uma representação vinda de fora apodera-se imediatamente da consciência e, à falta de ser inibida por outras, desenvolve por si mesma tôda a sua ação ídeo-motora; quer sob a forma da *auto-sugestão*: o mesmo sujeito é simultâneamente sugestionador e sugestionado.

Hétero-sugestão e auto-sugestão não têm nada de anormal dentro de certos limites. Suas formas anormais e patológicas são, respectivamente, o hipnotismo e a histeria.

Existem formas múltiplas de *automatismo moral* que não passam de aspectos variados da neurose obsessional. A forma geral dêsse automatismo consiste em afetar de valor moral seja comportamentos puramente mecânicos, seja fatos exteriores independentes da vontade. No primeiro caso, o obsesso impõe-se práticas minuciosas, de caráter geralmente absurdo: êste obriga-se, a cada travessia de uma passagem tacheada, a andar sôbre tôdas as tachas da passagem; se as exigências da circulação o forçam a passar mais depressa e a pular algumas tachas, êle volta sôbre os passos e recomeça a operação. Êste outro só deve descer dois a dois os degraus dos seus três andares: se encontra alguém na escada, desce normalmente, por mêdo do ridículo (nos casos graves, êste próprio temor não mais atua); mas sobe de nôvo os três andares, para efetuar a descida exatamente como é «obrigado» a fazê-lo. Na vida religiosa, certas práticas automatizadas e de uma minúcia irrisória, caracterizando o que correntemente se denomina escrúpulo, entram nesta categoria de automatismos morais. Na segunda categoria devem ser colocados todos os comportamentos supersticiosos, consistentes em atribuir significação moral a acontecimentos fortuitos ou acidentes. Em geral, essas duas espécies de fatos representam *fenômenos de compensação:* as reações automatizadas tendem, com efeito, já a compensar um «deficit» moral real, já a equilibrar, por inibições «voluntárias», inibições obsessionais irreprimíveis, ou a encobrir um complexo de inferioridade.

B. Patologia da vontade

532 Trata-se aqui de *doenças da vontade,* e não de doenças mentais. Mas as relações estreitas que existem entre inteligência e vontade devem fazer-nos compreender bem que as faculdades mentais são igualmente afetadas por êsses diversos casos, [36] e que, ao falar de "patologia da vontade", quer-se sobretudo designar o aspecto principal das diferentes psiconeuroses. Há várias classificações possíveis das doenças da vontade, que podem distribuir-se em três categorias, definidas pelas três fases da atividade voluntária, ou então dividir-se conforme os tipos de automatismo que elas comportam.

1. As três categorias de abulias.

a) Patologia da deliberação. Distinguem-se a abulia dos impulsivos e a abulia dos intelectuais.

Abulia dos «impulsivos». A vontade não chega a possibilitar a deliberação; êles sofrem passivamente seus impulsos, e dêles pode-se dizer que *não agem, mas são agidos.* O *capricho* é do mesmo gênero.

Abulia dos «intelectuais». É o caso dos que deliberam indefinidamente, sem jamais passarem à decisão; repõem incessantemente em questão os mesmos problemas, e não podem resolver-se a concluir a discussão. Para êles, *a deliberação nunca é encerrada.*

---

[36] P. JANET (*Obsessions et Psychasthénies,* I, pág. 354) descobre aí um enfraquecimento da síntese mental.

b) *Patologia da decisão.* Alguns, ao contrário, são capazes de concluir a deliberação e de formular um juízo teórico. Mas *a passagem ao ato de decisão lhes é impossível*: ficam na verificação do que deveriam fazer, sem se decidirem a querer fazê-lo. Ou então esperam que as circunstâncias decidam por êles: é a *abulia dos veleitários*.

c) *Patologia da execução.* Aqui se distinguem: a abulia dos fracos, a abulia dos obsessos e a obstinação.

Abulia dos fracos: o fraco parece decidir, e às vêzes mesmo enérgicamente; raro é, porém, que passe à execução; *não cessa de repetir suas pretendidas decisões, e com tanto mais fôrça quanto menos executa.* Se começa a agir, cede à primeira dificuldade, e às vêzes deseja e provoca essa dificuldade, que o dispensará de ir ao têrmo do seu querer.

Abulia dos obsessos: é o caso dos que sofrem a ação de uma *idéia fixa.* Quando esta doença é de forma benigna, podem-se tomar os obsessos por voluntariosos. Mas, muito pelo contrário, nêles a vontade está ausente, porquanto essa faculdade consiste em ser senhor de si, ao passo que os obsessos são comandados e dirigidos por uma idéia fixa.

Obstinação. Êste caso pode ser aproximado da obsessão: os obstinados são aquêles que nada pode fazer demover de suas idéias ou de suas extravagâncias. É bem uma *espécie de obsessão,* e o obstinado manifesta muito mais a impotência do querer do que verdadeira vontade: ela provém, com efeito, da exaltação doentia dos instintos de afirmação de si e de contradição em face dos outros, e êsses instintos é que dominam o obstinado, quando sua vontade é que deveria dominá-los.

533 2. **Tipos de automatismo.** A divisão que propomos, por tipos de automatismo, acreditamos que oferece uma classificação melhor, porque seu ponto-de-vista é mais formal que o da divisão anterior. Esta, com efeito, não deixa apreender as causas das diferentes abulias, e inspira-se na concepção de que "a vontade" desempenha (ou deve desempenhar) um papel tão ditatorial quanto inexplicável. O automatismo psicológico pode resultar quer de inibições internas anormais, que contrariam a atividade normal, quer, ao contrário, de uma falência das funções inibitórias.

a) *Inibições internas.* Uma representação ou um conjunto de representações ou de sentimentos paralisam a atividade normal. Nos casos de *obsessão,* essas inibições geram, por contragolpe ou por compensação, comportamentos mais ou menos extravagantes *(manias, tiques)* que assumem, por sua vez, a forma de impulsos obsessionais.

Exemplos: na obsessão do contágio, o doente faz grandes rodeios e não toca em certos objetos determinados; não ousa abrir nem os olhos nem a bôca, lava indefinidamente as mãos, usando desinfetantes que nunca são bastante enérgicos, a seu ver; teme tôdas as

pessoas com que entra em relação, inspeciona constantemente as roupas, particularmente as interiores, para verificar se estão limpas, etc. Uma mulher está inquieta por temor de pisar, involuntàriamente, numa cruz. Na rua, por onde passa, preocupa-se com averiguar se algum papel do chão não traz uma cruz que possa ser pisada. Por precaução, apanha cuidadosamente todos os papéis que encontra. Se assim não age, por temor, mui normal, de se fazer notar, já não tem nem paz nem sossêgo: para reencontrar sua calma, cumpre que volte a percorrer o caminho para examinar o papel descurado, etc.

Os casos de depressão (*melancolias, depressões nervosas e psicastenias, neurastenias*) referem-se a estados em que a vontade está doentiamente inibida, e em que falta a propensão para os atos voluntários, naturais nos sujeitos normais, seja em razão de obstáculos interiores ou exteriores que impedem a atenção, seja por faltar em geral a capacidade de trazer as razões de agir ao campo da consciência. Neste caso, como a vontade se ausenta em razão de inibições que não chega a dominar, a atividade (aliás reduzida) fica entregue quase completamente ao automatismo.

Êsse automatismo, como o mostrou P. JANET (*Obsessions et Psychasthénies*), é, pròpriamente, obra da atividade mental, e não, como correntemente se diz, obra das representações. Pelo menos, quando, para abreviar, se fala do «automatismo das representações», cumpre entender que êle não se reduz à ação mecânica de uma idéia obsidente (monoideísmo), mas é constituído pela reprodução espasmódica da obsessão inibitória. *A imagem não se impõe por si mesma ao obsesso; êle é que a impõe a si mesmo.* O terror que êle às vêzes manifesta da volta da imagem obsidente (e das inibições que ela condiciona) não passa de uma forma e de um sinal do automatismo de sua reprodução. É nisso que consiste o aspecto patológico do seu caso, que é um processo de auto-obsessão e de auto-inibição.

b) *Defeitos de inibição.* Nesta categoria entram todos os casos em que falham ou não existem as funções normais de inibição e de contrôle. Tais são as psicopatias de forma abúlica: *abulias dos fracos, dos "intelectuais", dos veleitários, dos impulsivos, dos caprichosos.* Todos êsses doentes deixam-se arrastar passivamente ao automatismo das tendências e dos instintos.[37]

---

[37] Cf. Juliette BOUTONIER, *Les défaillances de la volonté*, Paris, 1945.

CAPÍTULO II

A LIBERDADE

SUMÁRIO[1]

Art. I. NOÇÃO DA LIBERDADE. *Natureza da indeterminação.* Necessidade e contingência. Determinação e indeterminação. Contingência e liberdade. *Liberdade de agir e liberdade de querer.* Liberdade de agir. Liberdade de querer.

Art. II. PROVAS DO LIVRE ARBÍTRIO. *Provas de experiência.* Testemunho da consciência psicológica. Testemunho da consciência moral. Testemunho da consciência social. *Prova metafísica.* Princípios do argumento. O argumento.

Art. III. NATUREZA DO LIVRE ARBÍTRIO. *Liberdade e indiferença.* Indiferença de equilíbrio. A indiferença é um mito e uma impossibilidade. *Liberdade e determinismo psicológico.* Privilégio do «motivo mais forte». O determinismo psicológico destrói a liberdade. *Liberdade e autodeterminação.* A espontaneidade. A autodeterminação.

Art. IV. ARGUMENTOS DETERMINISTAS. *Fatalismo e predeterminação.* O «fatum». Presciência e predeterminação divina. Determinismo físico. Liberdade e causalidade. Liberdade e conservação da energia. Liberdade e sociedade. *Conclusão.* Conhecimento de si. Retidão do querer.

---

[1] Cf. SANTO TOMÁS, Ia, q. 82-83; Ia IIae, q. 6-17. ET. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913. J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, 1923. J. LEQUIER, *La liberté, textes inédits présentés par* J. GRANIER, Paris, 1936. J. LAPORTE, *La conscience de liberté*, Paris, 1947. H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience.* MARITAIN, *De Bergson à Thomás d'Aquin*, Paris, 1847, c. V e VI. BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, 1946. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 1929. JASPERS, *Philosophie*, t. II. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Paris, 1943. FR. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, 1947, 3.ª parte, c. 1. Simone de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambigüité*, Paris, 1947. P. RICOEUR, *G. Marcel et K. Jaspers*, Paris, 1947, págs. 207-264. MERLEAU-PONTY, *Phénomenologie de la perception*, Paris, 1945, 3.ª p., c. 3. Y. SIMON, *Traité du livre arbitre*, Liège, 1951.

534 A vontade apareceu-nos caracterizada, psicològicamente, pelo sentimento de liberdade interior. BERGSON considera êste sentimento como um dêsses "dados imediatos da consciência" que se impõem por si mesmos, por sua própria evidência. Deve-se supor que os filósofos não se deixam impressionar por êsse gênero de evidência, porque, se todos devem concordar sôbre a realidade empírica do sentimento de liberdade, muitos pretendem não ver nisso senão uma pura ilusão. A liberdade constitui, pois, um problema, cujos aspectos essenciais são relativos à natureza da liberdade e aos argumentos pelos quais os filósofos se empenham quer em estabelecer quer em negar a sua possibilidade e realidade.

ART. I. *NOÇÃO DA LIBERDADE*

Para ter uma noção exata da liberdade, basta-nos referir-nos ao nosso estudo da vontade, visto como *a liberdade nada mais é do que a maneira como se exerce o querer autêntico.* Ora, vimos que a vontade, conforme os pontos-de-vista, era ao mesmo tempo determinada e indeterminada; determinada quanto ao bem que é o têrmo necessário de tôda atividade voluntária, e indeterminada (idealmente pelo menos) quanto aos aspectos diversos e parciais sob os quais o bem se lhe oferece. Evidentemente, essa indeterminação ideal é que caracteriza a liberdade moral. Temos sòmente que lhe precisar a natureza.

A. Determinação e indeterminação

535 Importa compreender exatamente o sentido dos têrmos pelos quais se definem a liberdade do querer e o ato livre. A maioria das dificuldades que se opõem à noção de liberdade moral provêm do caráter ambíguo e equívoco dos têrmos que se empregam.[2]

1. **Necessidade e determinação.** É determinado aquilo que é explicável, dêsse ou daquele modo, por seus antecedentes. Existem, pois, tantos tipos de determinação quantos tipos de causalidade há *(I, 208-209)*. Dêste ponto-de-vista, distinguiremos: a determinação *mecânica,* a determinação *afetiva* e a determinação *racional,* conforme a coisa ou o ato tenham por antecedente imediato ou uma *fôrça mecânica* (como nos fenômenos da natureza), ou uma *potência afetiva* (instintos e tendências, obsessões, paixões e emoções), ou um *juízo da razão.*

---

2 Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Paris, 1950, t. I, páginas 172-180.

Por outra parte, a determinação mecânica e a determinação afetiva são *necessárias*, no sentido de que o conseqüente não pode deixar de provir do antecedente, nem deixar de ser tal como o implica o antecedente (*determinatio at unum*). A determinação racional, ao contrário, não é necessitante, por não ser da ordem da fôrça: a razão propõe, sob a forma de um juízo prático, uma conduta à qual a vontade pode ou não pode conformar-se, quer dizer, o *último* juízo prático — aquêle do qual o ato se segue — fica sempre em poder da vontade.

2. **Determinação e liberdade.** Se é verdade que tudo o que é é inteligível, e, por conseguinte, determinado de algum modo, *o ato livre também deverá comportar sua própria determinação.* Mas a única determinação que êle pode admitir é (como o mostrou o estudo da vontade) a *determinação racional*, uma vez que a determinação mecânica (que aliás só vale para as coisas) e a afetiva, quando entregue a seu próprio jôgo) são igualmente necessárias e, por conseguinte, incompatíveis com a liberdade.

Todavia, racionalmente determinado (devido ao juízo prático que o condiciona), *o ato livre também é indeterminado*, de uma parte, enquanto procede da razão, que é a faculdade de se libertar de tôdas as determinações estranhas à sua própria lei, e, de outra parte, porque resulta de uma vontade dotada de *indiferença ativa* em relação aos juízos práticos da razão. E' a ela, com efeito, que — entre os atos possíveis que a inteligência propõe como *bons* relativamente a tal ou tal fim, — cabe escolher em última instância o bem a perseguir, como sendo, *hic et nunc*, o melhor em relação com o bem absoluto (ou beatitude), que é o têrmo necessário de seu movimento, e é o que se exprime ao dizer que o *último* juízo prático está no poder da vontade. Essa *indeterminação* (ou indiferença *ativa*) *em relação aos juízos da razão é a própria forma do livre arbítrio.*

3. **A liberdade humana.** Estas vistas podem ser transpostas ao plano psicológico, que é o da vontade humana, solicitada por bens múltiplos e diversos. *Concretamente, o ato livre é determinado*, quer dizer, explica-se por seus antecedentes, a saber, pela atração de um bem (ou de um fim) conhecido e proposto pela razão, o que se resume sob o nome de *último juízo prático;* mas, sem embargo, sob outro aspecto êle é *idealmente indeterminado*, enquanto a vontade possui o domínio do último juízo prático pelo qual ela *se* determina. E' justamente nessa própria indeterminação que consiste, no que ela tem de mais formal, a liberdade do querer. A indeter-

minação ideal do querer e sua determinação efetiva compõem, pois, pròpriamente uma *autodeterminação*.

Vê-se, assim, que *o ato livre é fruto comum da inteligência e da vontade*, concorrendo juntas para uma mesma codeterminação. Porquanto, se da vontade depende que tal bem seja *escolhido* pelo último juízo prático da inteligência, a vontade, por sua vez, só pode realizar atualmente essa escolha estando formalmente determinada pelo juízo da razão que sua escolha torna eficaz. Noutros têrmos, a *especificação racional* do ato, como bem que *hic et nunc* convém escolher, depende do *exercício da vontade;* mas êsse próprio exercício só é possível sob a condição de serem pela razão apresentados os diversos bens atualmente realizáveis. Há, pois, aí *causalidade recíproca* da inteligência e da vontade. O princípio imediato da liberdade consiste na indeterminação do último juízo prático; o princípio remoto está na própria razão.

Tudo isso demonstra que a liberdade, na sua própria essência, é verdadeiramente essa *potestas ad opposita* ou *poder dos contrários (liberdade de escolha, libertas arbitrii)*, que os psicólogos têm constantemente sublinhado. Mas a *escolha* deve ser compreendida metafìsicamente, mais do que psicològicamente. Não significa uma intervenção arbitrária da vontade num conflito que lhe seria estranho, mas sòmente uma capacidade de *se* determinar a si mesmo relativamente a bens dos quais nenhum é, só por si, absolutamente determinante. Mesmo quando, psicològicamente, não há escolha (quer dizer, aqui, decisão que ponha fim a uma oscilação), a escolha, a saber a autodeterminação, define a própria essência da vontade livre.

B. Liberdade de fazer e liberdade de querer

536 O ato livre, no domínio da vontade, exclui tôda espécie de necessidade, a saber: a coação exterior, isto é, a ação de um agente externo que se impõe pela fôrça *(libertas a coactione)*, e a coação interior, isto é, tudo o que provém do automatismo mecânico e aparenta a atividade com o reflexo e com o instinto *(libertas arbitrii)*. No domínio da ação, um ato exterior é chamado livre quando não sofre nenhuma coação externa. Podemos, pois, distinguir dois tipos de liberdade: liberdade de fazer e liberdade de querer.

1. **Liberdade de fazer.** A única condição desta liberdade é ser isenta de qualquer coação *exterior*. A êste gênero de liberdade pertencem a *liberdade física*, ou liberdade de se mover; a *liberdade civil*, ou poder de agir a seu talante, nos limites fixados pelas leis civis; a *liberdade política*, ou direito de tomar parte, dentro das formas definidas pelas constituições, no govêrno dos diferentes grupos políticos (comuna, Estado); a *liberdade de consciência* e a *liberdade de pensamento*, poder de agir exteriormente segundo a própria consciência e

de exprimir exteriormente o próprio pensamento (sob forma escrita ou falada).

Tôdas essas liberdades de ordem exterior absolutamente não coincidem com a liberdade interior ou livre-arbítrio: podem faltar sem que falte a liberdade de querer; podem ser exercidas tôdas sem liberdade interior.

537 2. **Liberdade de querer.** Esta liberdade também é chamada liberdade moral (ou interior) ou livre arbítrio, porque define a volição que não sofre nenhuma coação ou necessidade *interna*, que procede de um ser senhor de si *(arbiter sui)* e condiciona a atividade moral.

Cumpre, pois, precatar-se de reduzir essa liberdade à *espontaneidade*, que só exclui a coação *externa* e é compatível com a necessidade, como no caso da determinação afetiva.

Esta liberdade de querer exerce-se sob diversas formas. Distinguem-se, com efeito: a *liberdade de exercício (ou de contradição)*, isto é, de agir ou de não agir; a *liberdade de especificação*, isto é, de agir de tal ou tal maneira, de produzir tal ou tal ato; a *liberdade de fazer o bem ou o mal* (ou *liberdade de contrariedade*).[3] Nenhuma dessas formas do livre arbítrio exclui a determinação, porque, sob pena de absurdo, sempre se têm razões de agir ou de não agir, de agir de tal maneira, de fazer o bem ou de fazer o mal. *A ausência de determinação, longe de constituir o ato livre, arruiná-lo-ia como tal,* visto que equivaleria ao puro acaso, que é um aspecto da necessidade mecânica *(I, 370)*.

ART. II. *PROVAS DO LIVRE ARBÍTRIO*

538 A realidade do livre arbítrio está fundada em razões tiradas da experiência, e num argumento metafísico.

§ 1. PROVAS DE EXPERIÊNCIA

A. Testemunho da consciência psicológica

1. **O argumento.** Êste argumento invoca a consciência, isto é, a *intuição da liberdade.* Pode revestir várias formas. Ora apela para o *sentimento, comum a todo homem, de ser um*

---

[3] Sabemos que o mal só pode ser querido sob o aspecto em que é ou aparece bom para aquêle que o quer. *Materialmente*, é sempre algum bem. *Moralmente*, é um mal, enquanto e na medida em que êsse bem não é aquêle que é exigido pela norma da moralidade objetiva.

ente livre. "Escute-se cada um de nós e consulte-se a si mesmo", escreve BOSSUET *(Traité du livre arbitre,* c. II), "e sentirá que é livre, como sentirá que é racional". Ora (W. JAMES) consiste em mostrar que *o ato voluntário só é inteligível pela liberdade,* porque nem a deliberação, nem a decisão, nem a execução têm sentido senão pela liberdade que supõem e manifestam *(508).* Ora o argumento frisa não precisamente o sentimento geral de liberdade, mas *a experiência de liberdade imanente ao ato livre,* que de fato constitui com êste ato uma mesma coisa. Temos, diz DESCARTES, um "vivo sentimento interno" da liberdade, que "assim se conhece sem provas, só pela experiência que dela temos". No mesmo sentido, escreve J. LEQUIER: "Tomo consciência da minha liberdade sem ter dela nenhum conhecimento".

K. JASPERS (*Philosophie,* t. II, «Existenzerhellung», págs. 177-180) mostra que *a própria questão da liberdade implica, com evidência, a existência da liberdade.* Com efeito, diz êle, a questão de saber se sou livre tem sua origem primeira em mim mesmo: *quero* que exista a liberdade. Só por isso se acha estabelecida a *possibilidade da liberdade,* porque só um ser livre ou capaz de liberdade pode interrogar-se sôbre a liberdade. Do contrário, o próprio problema careceria de sentido, e a idéia de liberdade não corresponderia a nenhuma experiência concebível. Mas, se o homem formula êsse problema, é porque êste se enraíza no mais profundo de seu ser pessoal, como uma exigência absoluta de sua vontade. Assim, ou a liberdade não é nada ou então já está presente na pergunta que sôbre ela me faço. E aí está presente como uma vontade original de ser livre: *a liberdade se quer, e, para ela, querer-se é existir.*

Notemos, enfim, que os defensores do livre arbítrio (sobretudo como liberdade de indiferença) muitas vêzes invocam como prova as *atividades gratuitas.*[4]

2. **Discussão.** Têm-se feito ao argumento psicológico duas espécies de objeções.

---

[4] Cf. BOSSUET, *Traité du libre arbitre,* c. 2: "Sinto que, levantando a mão, posso ou querer mantê-la imóvel, ou dar-lhe movimento, e que, resolvendo-me a movê-la, posso movê-la para a direita ou para a esquerda com igual facilidade; porque a natureza dispôs de tal forma os órgãos do movimento, que não tenho nem mais pesar nem mais prazer numa dessas ações do que na outra; de sorte que, quanto mais séria e profundamente considero o que me inclina a isto mais do que àquilo, tanto mais claramente sinto que é minha vontade que a isso me determina, sem que eu possa achar nenhuma outra razão de o fazer". REID escreve, por sua vez: "Quanto a mim, faço cada dia grande número de ações insignificantes, sem ter consciência de qualquer motivo que a elas me determine". Um homem que tem uma guinéia a pagar, e possui duzentas, dá qualquer uma delas, sem nenhuma razão para escolher uma de preferência a outra (TH. REID, *OEuvres* (Jouffroy), t. VII, pág. 214).

a) Não há consciência de poder. Não há consciência real, diz S. MILL, senão do ato, e não do poder ou do possível: a consciência bem pode dizer-me o que faço *hic et nunc,* mas não o que sou capaz de fazer e não faço, pois isso não existe.

Essa objeção é, certamente, eficaz contra as duas primeiras formas do argumento, assim como contra o ponto-de-vista das atividades gratuitas, na medida em que invocam uma consciência de *poder nu.* Aliás, pode-se retorquir que o *ato gratuito, isto é, totalmente indeterminado, não pode ser um ato livre.* Ato tal é inconcebível num ente racional: o homem de REID não escolhe a guinéia que paga, precisamente porque não tem nenhuma razão para escolhê-la (isto é, porque tem uma razão de não a escolher). Noutros casos, a vontade de praticar um ato absolutamente gratuito (o Lafcadio de GIDE) faz que êsse ato precisamente já não seja gratuito.[5] Por outro lado, os «atos insignificantes» de REID, praticados sem consciência de motivo determinante, evidentemente não são atos voluntários, mas sim atos automàticos ou semi-automáticos.

Muitas vêzes, ao argumento de S. MILL responde-se que, se a consciência não pode, de feito, perceber o ato *possível,* que não existe, porque não é senão possível, pelo menos pode perceber o *poder atual real* que o sujeito possui de praticar ou não um ato, de realizar atos diferentes, e também perceber-se, ela própria, não necessitada pelos antecedentes, mas árbitro de sua própria escolha. Entretanto, essa resposta só terá verdadeiro valor se se estabelecer que o sentimento dêsse poder (ou *virtualidade)* e dessa ausência de coação interna não é uma ilusão.

Ora, é isso justamente o que o argumento de DESCARTES e de LEQUIER quer provar, os quais, admitindo a objeção relativa à consciência de um poder nu, afirmam que a *minha consciência de liberdade não faz senão uma coisa só com o ato livre, no momento mesmo em que o pratico*: neste caso, minha consciência de liberdade é idênticamente a liberdade de minha consciência (quer dizer, de meu ato). Sob esta forma o argumento é menos discutível. Mas não o é ainda? Para que não o fôsse, *seria preciso provar também que a ilusão é impossível, isto é, que a consciência de liberdade não é sòmente liberdade significada, mas liberdade real.* Ora, é isso mesmo que está em questão. Daí por que acreditamos que o argumento psicológico só é perfeitamente válido se fôr completado pelo argumento metafísico, que, estabelecendo que *devemos* ser livres, justifica o sentimento de liberdade.

---

[5] Cf. LEIBNIZ, *Teodicéia,* I, pág. 45: "Quando se toma uma resolução por capricho, para mostrar a própria liberdade, o prazer ou a vantagem que se crê achar nessa afetação é uma das razões que impelem a assim agir".

O ponto-de-vista de JASPERS escapa a essas dificuldades. Mostra bem, de um lado, que a liberdade é possível, visto que me interrogo sôbre ela; e, de outro lado, que é *exigida*, sob pena de absurdo, por minha vontade de ser livre: *uma vontade adequadamente determinada e que se quereria livre é tão pouco concebível como um círculo quadrado* ou como um animal que reivindicasse a razão. O argumento de JASPERS associa, pois, com felicidade o ponto-de-vista metafísico ao ponto-de-vista psicológico.

539 b) *A consciência de liberdade é ilusória.* Com efeito, diz-se, antes do ato ela não é mais que a consciência das oscilações que precedem a determinação. Depois do ato, é apenas a consciência retrospectiva dessas oscilações e o sentimento de que o ato é nosso ou espontâneo. No próprio ato da volição, a experiência de liberdade pode ser ilusória, e explicar-se perfeitamente pela *ignorância em que estamos das causas pelas quais somos determinados a agir.*[6] É, de fato, o caso do dorminhoco, do ébrio, do hipnotizado, do histérico, todos os quais estão convencidos de agir livremente no momento mesmo em que sofrem uma coação irresistível. Assim, conclui BAYLE, o corropio que o vento faz girar, se tivesse consciência de seus movimentos sem lhes conhecer a causa, faria honra a si mesmo e atribuir-se-ia a iniciativa dêsses movimentos.

A estas dificuldades pode-se responder, primeiramente, que não bastariam para estabelecer que a liberdade é ilusória, e que, a rigor, provariam sòmente que *pode* sê-lo. Mas isso mesmo será que elas o provam? Observa-se contra isso que, se o princípio da objeção fôsse exato, daí se seguiria que deveríamos sentir-nos tanto mais livres quanto menos consciência tivéssemos de uma determinação interna por idéias ou sentimentos. Ora, tal não sucede. *Nossa experiência de liberdade comporta um sentimento de determinação,* neste sentido: que sabemos e vemos (intuitivamente pelo menos) por que agimos, ou por que agimos de tal maneira. Poder-se-ia mesmo dizer que *a determinação necessária suprimiria a cons-*

---

[6] Cf. SPINOZA, *Ética*, II, prop. XXXV, scholium: "Falluntur homines quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit quod suarum actionum sunt conscii et ignari causarum a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam". LEIBNIZ escreve do mesmo modo (*Teodicéia*, I, pág. 50): "A razão que DESCARTES alegou, para provar a independência de nossas ações livres por um pretenso sentimento vivo interno, não tem valor. Nós não podemos sentir pròpriamente nossa independência, e nem sempre percebemos as causas, não raro imperceptíveis, das quais depende nossa resolução. É como se a agulha imantada achasse prazer em se volver para o norte; pois acreditaria girar independentemente de qualquer outra causa, não percebendo os movimentos insensíveis da matéria magnética". SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, c. 2.

a) *Não há consciência de poder.* Não há consciência real, diz S. MILL, senão do ato, e não do poder ou do possível: a consciência bem pode dizer-me o que faço *hic et nunc,* mas não o que sou capaz de fazer e não faço, pois isso não existe.

Essa objeção é, certamente, eficaz contra as duas primeiras formas do argumento, assim como contra o ponto-de-vista das atividades gratuitas, na medida em que invocam uma consciência de *poder nu.* Aliás, pode-se retorquir que o *ato gratuito, isto é, totalmente indeterminado, não pode ser um ato livre.* Ato tal é inconcebível num ente racional: o homem de REID não escolhe a guinéia que paga, precisamente porque não tem nenhuma razão para escolhê-la (isto é, porque tem uma razão de não a escolher). Noutros casos, a vontade de praticar um ato absolutamente gratuito (o Lafcadio de GIDE) faz que êsse ato precisamente já não seja gratuito.[5] Por outro lado, os «atos insignificantes» de REID, praticados sem consciência de motivo determinante, evidentemente não são atos voluntários, mas sim atos automàticos ou semi-automáticos.

Muitas vêzes, ao argumento de S. MILL responde-se que, se a consciência não pode, de feito, perceber o ato *possível,* que não existe, porque não é senão possível, pelo menos pode perceber o *poder atual real* que o sujeito possui de praticar ou não um ato, de realizar atos diferentes, e também perceber-se, ela própria, não necessitada pelos antecedentes, mas árbitro de sua própria escolha. Entretanto, essa resposta só terá verdadeiro valor se se estabelecer que o sentimento dêsse poder (ou *virtualidade)* e dessa ausência de coação interna não é uma ilusão.

Ora, é isso justamente o que o argumento de DESCARTES e de LEQUIER quer provar, os quais, admitindo a objeção relativa à consciência de um poder nu, afirmam que a *minha consciência de liberdade não faz senão uma coisa só com o ato livre, no momento mesmo em que o pratico*: neste caso, minha consciência de liberdade é idênticamente a liberdade de minha consciência (quer dizer, de meu ato). Sob esta forma o argumento é menos discutível. Mas não o é ainda? Para que não o fôsse, *seria preciso provar também que a ilusão é impossível, isto é, que a consciência de liberdade não é sòmente liberdade significada, mas liberdade real.* Ora, é isso mesmo que está em questão. Daí por que acreditamos que o argumento psicológico só é perfeitamente válido se fôr completado pelo argumento metafísico, que, estabelecendo que *devemos* ser livres, justifica o sentimento de liberdade.

---

[5] Cf. LEIBNIZ, *Teodicéia,* I, pág. 45: "Quando se toma uma resolução por capricho, para mostrar a própria liberdade, o prazer ou a vantagem que se crê achar nessa afetação é uma das razões que impelem a assim agir".

O ponto-de-vista de JASPERS escapa a essas dificuldades. Mostra bem, de um lado, que a liberdade é possível, visto que me interrogo sôbre ela; e, de outro lado, que é *exigida*, sob pena de absurdo, por minha vontade de ser livre: *uma vontade adequadamente determinada e que se quereria livre é tão pouco concebível como um círculo quadrado* ou como um animal que reivindicasse a razão. O argumento de JASPERS associa, pois, com felicidade o ponto-de-vista metafísico ao ponto-de-vista psicológico.

539 *b) A consciência de liberdade é ilusória.* Com efeito, diz-se, antes do ato ela não é mais que a consciência das oscilações que precedem a determinação. Depois do ato, é apenas a consciência retrospectiva dessas oscilações e o sentimento de que o ato é nosso ou espontâneo. No próprio ato da volição, a experiência de liberdade pode ser ilusória, e explicar-se perfeitamente pela *ignorância em que estamos das causas pelas quais somos determinados a agir.* [6] É, de fato, o caso do dorminhoco, do ébrio, do hipnotizado, do histérico, todos os quais estão convencidos de agir livremente no momento mesmo em que sofrem uma coação irresistível. Assim, conclui BAYLE, o corrupio que o vento faz girar, se tivesse consciência de seus movimentos sem lhes conhecer a causa, faria honra a si mesmo e atribuir-se-ia a iniciativa dêsses movimentos.

A estas dificuldades pode-se responder, primeiramente, que não bastariam para estabelecer que a liberdade é ilusória, e que, a rigor, provariam sòmente que *pode* sê-lo. Mas isso mesmo será que elas o provam? Observa-se contra isso que, se o princípio da objeção fôsse exato, daí se seguiria que deveríamos sentir-nos tanto mais livres quanto menos consciência tivéssemos de uma determinação interna por idéias ou sentimentos. Ora, tal não sucede. *Nossa experiência de liberdade comporta um sentimento de determinação,* neste sentido: que sabemos e vemos (intuitivamente pelo menos) por que agimos, ou por que agimos de tal maneira. Poder-se-ia mesmo dizer que *a determinação necessária suprimiria a cons-*

---

6 Cf. SPINOZA, *Ética*, II, prop. XXXV, scholium: "Falluntur homines quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit quod suarum actionum sunt conscii et ignari causarum a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam". LEIBNIZ escreve do mesmo modo *(Teodicéia,* I, pág. 50): "A razão que DESCARTES alegou, para provar a independência de nossas ações livres por um pretenso sentimento vivo interno, não tem valor. Nós não podemos sentir pròpriamente nossa independência, e nem sempre percebemos as causas, não raro imperceptíveis, das quais depende nossa resolução. É como se a agulha imantada achasse prazer em se volver para o norte; pois acreditaria girar independentemente de qualquer outra causa, não percebendo os movimentos insensíveis da matéria magnética". SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*, c. 2.

ciência de determinação (racional), isto é, a consciência de si, visto que constituiria minha consciência em algo exterior, e conseguintemente destruí-la-ia. Eu coincidiria com as coisas que me determinariam. Como o animal, eu estaria alienado de mim mesmo.

Certamente, esta resposta é forte. Estabelece, pelo menos, a *extrema probabilidade* da liberdade. Foi-lhe, entretanto, objetado que a experiência que ela invoca poderia, a rigor, explicar-se pela realidade e pelo conflito de diferentes níveis de determinação: solicitado por várias tendências passionais, eu poderia ter a ilusão de não estar determinado *ad unum* e de ser capaz de *escolher*, sem que a «escolha» seja verdadeiramente livre. Em todo caso, diremos nós, é um fato que a capacidade de *refletir*, isto é, de se ver e de se possuir a si mesmo, parece incompatível com a necessidade. Mas nisso está justamente o argumento metafísico. Concluiremos, portanto, desta discussão, que *a consciência psicológica não é perfeitamente válida se não implica ao mesmo tempo isso a que se poderia chamar uma consciência metafísica de liberdade.*

B. Testemunho da consciência moral

540 1. **Argumento.** Sem liberdade, não haveria para o homem: *nem dever ou obrigação moral,* pois não pode haver obrigação moral ou dever senão para quem não está sujeito a nenhuma coação; *nem responsabilidade moral,* pois não se tem de responder senão pelos atos de que se é o autor; *nem mérito ou demérito, nem sanção de qualquer espécie,* porque estas coisas só são inteligíveis em função da liberdade.

Êste é o argumento pelo qual, na *Crítica da razão prática,* Kant estabelece a liberdade. Mas aí se trata apenas de um postulado. *A liberdade é postulada pelo dever,* que, sem ela, não teria sentido algum; *mas não é nem experimentada* (pois o sentimento de liberdade é ilusório, estando a experiência fenomenal submetida ao determinismo mais rigoroso), *nem demonstrada,* porquanto, para demonstrá-la, seria preciso fazer da razão um uso transcendente, uso que seria sofístico, não valendo a razão, como não vale, senão no mundo dos fenômenos. A liberdade que o dever postula não é, pois, da ordem fenomenal: é, diz Kant, uma liberdade numenal, isto é, uma liberdade que se exerce fora do espaço e do tempo, e que cria nosso caráter inteligível.

2. **Dificuldade.** A objeção que se faz a êsse argumento é que *o sentimento de obrigação poderia resultar da coação social.* Mas esta objeção, que carece de valor, seria, sem dúvida, menos especiosa se se apreendesse bem tudo o que o sentimento de responsabilidade moral implica.

a) A obrigação e a coação social. A objeção versa sôbre o próprio princípio do argumento fundado na consciência moral, e contesta que o livre arbítrio esteja necessàriamente

ligado à obrigação e à responsabilidade. De feito, *a obrigação pode não ser, na consciência, senão efeito da coação social (523)*, como a responsabilidade pode reduzir-se ao sentimento de haver agido segundo ou contra os imperativos sociais (o animal deve experimentar algo parecido, visto que o vemos esperar ou temer as sanções aplicadas a seus atos). Aliás, é um fato que aplicamos sanções contra sêres que consideramos irresponsáveis: crianças, dementes, animais.

Esta objeção não colhe. De uma parte, com efeito, a explicação dos sentimentos de obrigação e de responsabilidade pela coação social não passa de um *postulado gratuito,* e dos menos inteligíveis *(402-403)*. Doutra parte, se o animal dá a impressão de que espera pela sanção de seus atos, não é que êle se conheça responsável por êles, mas simplesmente porque *a sanção,* em razão do adestramento, *acabou por compor um só todo* (uma estrutura) *com o ato sancionado.* Enfim, se é verdade que se exercem coações diversas sôbre os irresponsáveis, é ùnicamente como *corretivo ou defesa,* e não como sanção penal ou castigo. No sentido próprio do têrmo, só se sancionam os atos dos sêres responsáveis.[7]

b) *Responsabilidade e liberdade.* Para dar todo o seu pêso ao argumento tirado da consciência moral, convém notar que êle consiste menos em *inferir* a liberdade da responsabilidade do que em *apreender a liberdade na própria responsabilidade;* quer dizer que o argumento é mais psicológico do que moral, e que, por isso, escapa a tôdas as dificuldades que se podem opor a uma pura consciência de liberdade.

A fim de compreendê-lo, analisemos o sentimento de responsabilidade moral. Verificamos que a pessoa intervém aqui inteira; compromete todo o seu valor moral. *Responde* pelo que fêz ou quis; atribui, pois, a si mesma o valor de seus atos, tomando sôbre si uma carga que nenhuma inclinação natural e nenhum interêsse a determinam a suportar, e que, ao contrário, lhe contradiz as tendências naturais. A suspeita de ilusão (que poderia surgir de uma maneira habitual de julgar) perde aqui tôda base. *O pêso metafísico da responsabilidade como prova da liberdade é, pois, não só maior que o do argumento que fundamos sôbre a consciência de autodeterminação, mas é também totalmente diferente.* O que, no argumento tirado da consciência de liberdade, ainda é meramente implícito, a saber: *a tomada de posição moral atual da pessoa em face de si mesma* e, quando necessário, contra si mesma, eis o que claramente se manifesta na responsabilidade. Porquanto essa posição não tem simplesmente forma de uma pura consciência de alguma coisa; não é mais sòmente uma tomada de posição «aparente» (ou fenomenal),

---

[7] A prova disso está na discriminação que nos esforçamos por fazer entre os delinqüentes responsáveis e irresponsáveis. Nos casos duvidosos ou difíceis, médicos especialistas são designados para os exames necessários.

por trás da qual algo de outra espécie poderia dissimular-se: *é imediatamente a própria coisa,* a saber: a realidade de fato da vida moral, *a vida moral em sua realidade objetiva.* O ato de assumir a responsabilidade é um *ato real,* que não admite discussão de maneira alguma, e que tem o mesmo pêso de realidade que a ação ou o querer.

Desta análise, que revela um fato que acompanha e penetra tôda atividade pròpriamente moral, deve-se concluir que *um ser que assume a responsabilidade de seus atos e com ela arca, isto é, que se conhece como princípio e autor dêles, de alguma forma deve ser capaz desta conduta.* Ora, a noção exata dessa capacidade nada mais é do que a noção da *liberdade moral.* Assim, pois, a liberdade, que se manifesta no ato de assumir e de arcar com a responsabilidade, não é um princípio que se manteria como que por trás da consciência, numa espécie de segundo-plano metafísico. E', no sentido mais estrito, *a liberdade da consciência moral pessoal.* Aqui se acham cumpridas as duas condições enunciadas por KANT e LEIBNIZ: de uma parte, a autonomia da consciência, e, de outra parte, a autonomia da pessoa. Uma e outra, tomadas juntas, proporcionam justamente aquilo que é exigido pela noção de uma autêntica liberdade moral. [8]

C. Testemunho da consciência social

541 1. **Argumento.** É proposto sob esta forma: *as leis, os contratos, os conselhos e as exortações, as promessas e as ameaças supõem a realidade do livre arbítrio.* Estas coisas não teriam sentido algum se tivéssemos consciência de estar necessitados por coações internas: ninguém se compromete a alguma coisa por contrato senão para ligar uma vontade que é tida como livre.

2. **Dificuldades.** Contra isso objeta-se que, ao contrário, tais alegações implicam a crença no determinismo, porque, se se faz alguém contrair um compromisso, se se lhe impõem leis e regulamentos, se se lhe exigem promessas, é por se pensar que essas leis e êsses contratos lhe determinarão a conduta futura. Mas esta objeção não tem valor: a execução dos contratos, das promessas, etc. prova a realidade de uma *determinação dos atos humanos pela idéia de dever, de justiça, de interêsse, mas não o determinismo,* quer dizer, aqui, a necessidade. De fato, leis, contratos e promessas muitas vêzes são violados.

Assim argumentam partidários e adversários da prova pela consciência social. De fato, nem a prova, nem a objeção, nem a resposta parecem muito convincentes. Não têm valor, com efeito, nem pró nem contra a liberdade moral. Bem se pode admitir que o *consentimento geral* em favor da liberdade merece ser tomado em

---

[8] Cf. N. HARTMANN, *Ethik,* Berlim, 1935, págs. 659-672.

consideração. Mas, de um lado, êle não poderia bastar só por si, e, de outro, nos encaminha aos argumentos tirados quer da consciência psicológica, quer da consciência moral.

§ 2. PROVA METAFÍSICA

542 Esta prova é a mais sólida e a mais profunda de tôdas, porque nos dá a razão do livre arbítrio, mostrando que êle é uma conseqüência necessária (ou uma propriedade) da razão.

1. **Princípios do argumento.** Os princípios dêste argumento já nos são familiares, pois dominam todo o estudo da vontade e da liberdade. Vimos, com efeito, que *a vontade permanece indeterminada (idealmente) enquanto tem por objeto, não o bem absoluto e universal, senão bens parciais e finitos,* incapazes de lhe satisfazerem a capacidade ilimitada, e incapazes, por conseqüência, de a determinarem necessàriamente. A liberdade é apenas o nome dessa indeterminação ideal.

2. **Argumento.** Poder-se-ia assim resumi-lo: A vontade é uma potência racional que tem por objeto o bem conhecido pela razão sob forma universal *(bonum in communi).* Só êsse bem universal determina necessàriamente a vontade, que, de fato, não pode desejar nada senão sob o aspecto do bem. Ora, como as coisas que atualizam concretamente a inclinação para o bem só representam aspectos do bem, isto é, bens limitados e parciais *(bona particularia),* a vontade não é necessàriamente determinada por nenhum dêles, quer dizer, é livre. *A liberdade é, pois, uma conseqüência necessária da razão.* [9]

Para os existencialistas, e especialmente para J.-P. SARTRE, a liberdade é uma espécie de evidência imediata, enquanto constitui a própria essência do homem. Com efeito, se a existência precede a

---

[9] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa theologica,* Ia, q. 82, art. 2: "Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum multiplex est, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum". Em todos os tempos, os psicólogos e os moralistas insistiram ao mesmo tempo sôbre a necessidade em que o homem se acha de perseguir o bem (ou a felicidade) e sôbre as dificuldades que experimenta em discernir, nos bens que lhe são oferecidos, quais os que podem assegurar eficazmente seu bem ou sua felicidade. Cf. SÊNECA, *De vita beata:* "Vivere omnes beate volunt: sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant". PASCAL, *Pensées* (Brunschvicg, n.º 169): "Não obstante suas misérias, o homem quer ser feliz, e só feliz quer ser, e não pode deixar de querer sê-lo". M. BLONDEL, na *Action,* mostrou com grande fôrça a realidade dessa fôrça querente *(voluntas ut natura)* no princípio de tôda atividade nossa, e impondo a esta essa lógica da felicidade que se exprime até nas incertezas e nos erros, nas cegueiras e nas faltas da vontade querida *(voluntas ut facultas).*

essência, ou se a existência não tem essência distinta de si mesma, daí imediatamente se segue que a realidade própria da existência, não podendo ser ligada a nenhuma outra coisa para além de si, é contingência radical e finitude irremediável. A existência está «jogada lá», numa derelição tal que só repousa sôbre si e só consigo pode contar. Isto equivale a dizer que ela é essencialmente liberdade, neste sentido, precisamente: que não depende de nenhuma outra coisa senão de si. *Liberdade significa, pois, contingência absoluta, e define adequadamente o ser da existência.* O homem, diz SARTRE, está «condenado a ser livre», porque a escolha de seus fins não depende absolutamente senão dêle, sendo, portanto, incondicionada, sem razão e injustificável, e porque o homem já não pode furtar-se a essa eleição mais do que pode negar-se a ser, — o que, ainda por cima, não passaria de outra forma de escolher e de ser (cf. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, págs. 541-561).

Essa argumentação, por mais contestável que seja na forma que reveste, não deixa de se fundar num justo sentimento da exigência metafísica de liberdade que está implicada na própria estrutura da realidade-humana. Em certo sentido, com efeito, é verdade que o homem está «condenado a ser livre», enquanto a liberdade é uma propriedade essencial do ser racional que êle é. *O homem é livre precisamente por ser homem e por ser*, e, se pode abdicar sua liberdade, esta própria abdicação ainda é obra de sua liberdade. Mas a expressão «condenado a ser livre» tem, em SARTRE, um sentido que não podemos admitir, pois significa, no homem, uma contingência tão absoluta da escolha de seus fins, que a liberdade se torna com isso (como o diz SARTRE) essencialmente absurda. Ao contrário, cremos que, se a liberdade é um aspecto da razão, e portanto da essência do homem, é, como tal, o instrumento pelo qual o homem tem de se realizar como racional, isto é, de fazer existir, por seu esfôrço e segundo as normas da razão, uma essência que deve ser sua obra mais pessoal. O homem não está «condenado» à liberdade, como por efeito de uma fatalidade que teria de suportar sem lhe compreender a significação: deve, antes, *aquiescer à liberdade*, isto é, à própria razão, na qual ela encontra a um tempo seu fundamento e sua lei.

ART. III. *NATUREZA DO LIVRE ARBÍTRIO*

543 As provas de experiência e a prova metafísica estabelecem de maneira absolutamente certa a realidade da liberdade moral. Trata-se apenas de bem entendê-las, para lhes apreender tôda a fôrça. Ao mesmo tempo, elas nos ajudam a compreender melhor a natureza do livre arbítrio, fazendo-nos ver que as objeções que se opõem à liberdade moral provêm, as mais das vêzes, de noções inadequadas ou falsas do livre arbítrio, já porque exageram ou entendem mal a indeterminação *(liberdade de indiferença)*, quer porque exageram ou entendem mal a determinação *(determinismo psicológico)*. A noção que a experiência e a análise impõem está a igual distância dêsses dois erros contrários, pois determina a justa parte que compete ao mesmo tempo à determinação e à indeterminação *(liberdade de autodeterminação)*.

A. Liberdade e indiferença

1. **Indiferença de equilíbrio.** É a concepção de DESCARTES, de REID e dos Escoceses, de V. COUSIN e dos Ecléticos, para os quais a liberdade se define pela indiferença ante os motivos ou pelo estado de equilíbrio, isto é, como o poder de se decidir a si mesmo independentemente de qualquer influência exterior ou interior, poder "que nada predomina, nem mesmo aquilo que o sujeito é antes do último momento que precede a ação" (RENOUVIER, *La Science de la Morale*, I, pág. 1). Daí que DESCARTES ponha em Deus a vontade antes da inteligência, e ensine que não há "verdades eternas"; estas são criadas por Deus, que bem houvera podido também criar o que nós denominamos o absurdo e que, nessa hipétese, teria sido para nós verdade absoluta e necessária.

2. **A indiferença é um mito e uma impossibilidade.** A teoria da liberdade de indiferença é inteligível e contrária aos fatos. A hipótese de dois motivos iguais em fôrça (hipótese simbolizada pelo "burro de Buridan"), [10] e que deixaram o homem num estado de equilíbrio impossível de modificar, é *irrealizável* e, ademais, implica uma *concepção mecânica do querer* que não tem sentido algum. [11]

Quando a supor que a vontade paira, de alguma sorte, acima dos motivos e decide despòticamente, vimos que isso era impossível: não sòmente a volição careceria de razão explicável, mas também, por falta de razão, ficaria reduzida a puro automatismo. De fato, *a liberdade de indiferença é exatamente a dos autômatos*, que são indiferentes às pressões que sôbre elas se exercem, e que se movem segundo as leis de equilíbrio das fôrças.

---

10 Cf. LEIBNIZ, *Teodicéia*, I, pág. 49: "É o que também faz que o caso do asno de Buridan entre duas pastagens, igualmente inclinado a ambas, seja uma ficção que não poderia ter lugar no universo, na ordem da natureza [...]. Verdade é que, se o caso fôsse possível, haveria que dizer que êle se deixaria morrer de fome: mas, no fundo, a questão é sôbre o impossível".

11 Cf. LEIBNIZ, *Teodicéia*, I, pág. 46: "Há, pois, uma liberdade de contingência ou, de algum modo, de indiferença, desde que por indiferença se entenda que nada nos necessita para um ou outro partido; mas nunca há indiferença de equilíbrio, isto é, em que tudo seja perfeitamente igual de uma parte e de outra, sem que haja mais inclinação para um dos lados. Uma infinidade de grandes e pequenos movimentos internos e externos concorrem conosco, os quais as mais das vêzes não se percebem; e eu já disse que, quando se sai de um quarto, há tais razões que nos determinam a pôr tal pé na frente, sem que reflitamos nisso".

B. **Liberdade e determinismo psicológico**

544 1. **Privilégio do «motivo mais forte».** Como acabamos de ver, LEIBNIZ criticou enèrgicamente a liberdade de indiferença, e mostrou que não existe ato voluntário sem motivo ou razão. Como, por outra parte, a vontade não pode ficar em estado de equilíbrio entre vários motivos, segundo LEIBNIZ *o motivo mais forte* é que necessàriamente prevalece, e determina a volição.

Todavia, ainda segundo LEIBNIZ, *o ato assim produzido é livre.* Porque êsse ato é: *inteligente,* visto, que o motivo mais forte é tal pela atenção que nêle se concentrou; *espontâneo,* isto é, produzido sem coação externa; *contingente,* isto é, não metafìsicamente necessário. LEIBNIZ resume tudo isso dizendo que o ato livre é aquêle que é praticado *infallibiliter, certo, sed non necessario.*

Nessa concepção, acrescenta LEIBNIZ, compreende-se que haja *graus de liberdade.* Êstes serão em proporção com a parte de razão existente nas nossas decisões. A liberdade mais inferior, avizinhando-se do automatismo, será aquela que não tem outra razão senão a obediência aos imperativos coletivos. A liberdade mais alta (liberdade de perfeição) será aquela em que tôda a decisão e tôdas as decisões provierem da razão. Finalmente, como a liberdade se mede pela razão, será definida como o *determinismo do melhor:* poder-se-iam mesmo prever de antemão todos os atos livres, se se conhecesse (como o conhece Deus) tudo o que condiciona o jôgo dêsse determinismo. [12]

545 2. **O determinismo psicológico destrói a liberdade.** A concepção de LEIBNIZ não parece compatível com a liberdade autêntica, pois parece implicar, diga LEIBNIZ o que disser, uma determinação necessária do querer. *Se êste é "infalível e certamente" determinado pelo motivo mais forte, não se vê como se poderia escapar à necessidade.* Diz bem LEIBNIZ que é a atenção que faz que tal motivo seja o mais forte, isto é, que a alma é livre de considerar ou não seus desejos, de compará-los entre si e de se deter diante de um dêles (liberdade de exercício). Mas nem por isto deixa de ficar de pé que, *do ponto-de-vista da especificação, o desejo (ou o motivo) mais forte é que prevalece por si mesmo,* desde que é apresentado à razão. No fundo, LEIBNIZ reduz tôda a liberdade à liberdade de exercício: po-

---

[12] Cf. LEIBNIZ, *Noveaux Essais sur l'entendement humain,* II, págs. 13-54.

demos conceder ou retirar nossa atenção; [13] mas, suposto que a concedamos, é necessário que ajamos no sentido do motivo mais forte. [14] *A volição é, pois, um resultado, e não um ato.*

Por outro lado, a contingência metafísica, pela qual LEIBNIZ define a liberdade, rigorosamente falando nada mais é do que a possibilidade abstrata: o ato metafìsicamente contingente é aquêle que em sua essência ideal não tem nada que o faça necessàriamente existir. Mas isso nada tem que ver com o ato livre, que, se fôr verdadeiramente livre, deve ser *psicològicamente* contingente.

C. Liberdade e autodeterminação

546 Da dupla discussão precedente resulta que ser livre não é ser indiferente às tendencias que se manifestam na consciência, nem tampouco sofrer necessàriamente a ação da mais poderosa delas, mas sim essencialmente *determinar-se a si mesmo.* É o que ARISTÓTELES exprimia sob esta forma: não é a vontade que quer, e sim o homem pela vontade; e, por conseqüência, se há liberdade do querer, essa liberdade é a do próprio homem; ou, por outras palavras, se é certo que não pode haver ato livre sem motivo, êste não é *causa* do ato (o que nos reduziria ao determinismo), senão parte integrante dêle, ou, mais exatamente ainda, constitui-o como livre. *Ser livre é, pròpriamente, produzir um ato motivado,* o que exprimimos pelo têrmo *autodeterminação.* Há, todavia, várias maneiras de compreender essa autodeterminação, e é importante distinguilas bem.

1. A espontaneidade.

a) *Teoria bergsoniana.* BERGSON define como ato livre o ato "que emana do eu e só do eu", aquêle "do qual só o eu fôr o autor" (*Essai sur les données immédiates de la consci-*

---

[13] Cf. *Noveaux Essais*, II, pág. 47: "A alma tem o poder de suspender o cumprimento de alguns de seus desejos, e, por conseguinte, está em liberdade de considerá-los um após outro, e, de compará-los. Nisso consiste a liberdade do homem, e aquilo a que, ainda que impròpriamente, no meu entender, chamamos livre arbítrio".

[14] Cf. *Nouveaux Essais*, II, pág. 47: "A execução de nosso desejo é suspensa ou detida quando êsse desejo não é bastante forte para nos mover e para superar a pena ou o incômodo que há em satisfazê-lo [...]. Mas, quando o próprio desejo é bastante forte para mover, se nada o impede pode êle ser detido por inclinações contrárias, quer consistam num simples pendor, que é como o elemento ou o comêço do desejo, quer vão até o próprio desejo. Entretanto, como essas inclinações, pendores e desejos con-

ence, pág. 127) : "É da alma inteira que a decisão livre emana; e o ato será tanto mais livre quanto a série dinâmica a que êle pertença tender mais a se identificar com o eu fundamental".

Êsse ato, que nos resume todo inteiro, é, diz BERGSON, as mais das vêzes irrefletido. Não que seja irracional, mas *a reflexão é supérflua*. Se esta se junta a êle, é só depois: "ela verifica, explica, mas não constitui; quando muito, serve para preparar os atos futuros". Finalmente, o ato verdadeiramente livre é aquêle "ao qual nos decidimos sem razão, talvez mesmo contra tôda razão" (*Essai*, pág. 130).

Em *Matière et Mémoire*, págs. 16 e segs., BERGSON mostra que a condição da liberdade reside na interposição do cérebro entre as excitações e os movimentos. O cérebro é essencialmente um órgão de adaptação e de escolha, enquanto as vias motoras que dêle dependem, tornando-se cada vez mais numerosas à medida que a mais alto se sobe na série animal, a resposta à excitação aduzida pelo influxo nervoso adquire uma indeterminação cada vez mais extensa. A liberdade apóia-se nessa indeterminação: quanto maior é esta, tanto mais campo ou poder de ação alcança a liberdade. No animal, a margem de indeterminação é fraca, e pode ser tida por nula. No homem, é imensa.

b) *Discussão*. Parece que *a doutrina bergsoniana reduz a autodeterminação à pura espontaneidade*, quer dizer, à ação isenta de coação extrema (consistindo esta, para BERGSON, na pressão social ou coletiva, bem como na mecanização da conduta, que traduz o pêso das coisas sôbre nossa consciência). Sem dúvida, BERGSON admite que a razão intervém no ato livre, visto não ser êste "irracional". Mas não intervém como potência que julga e governa: não passa de um elemento da corrente que provoca a decisão. É por isto que BERGSON insiste tanto em situar a deliberação após o ato. Vimos que isso podia ser verdadeiro do ponto-de-vista cronológico (*510*); mas, para BERGSON, isso é verdadeiro também lògicamente, quer dizer, as razões são apenas um ponto-de-vista parcial e tardio sôbre o impulso total que constitui o ato livre. Portanto, a autodeterminação, tal como a concebe BERGSON, fica reduzida à simples espontaneidade.

Para BERGSON, o sinal mais claro e mais seguro que temos de nossa liberdade consiste na harmonia perfeita da alma, isto é, em sua *plena e inteira determinação*. BERGSON chega mesmo a dizer, para ilustrar êste ponto de vista (*Essai sur les données immédiates*, págs. 126-127), que uma simpatia, uma aversão ou um ódio, desde

---

trários já devam achar-se na alma, esta não os tem em seu poder, e, por conseguinte, não poderia resistir de maneira livre e voluntária, em que a razão possa ter parte, se não tivesse ainda outro meio, que é o de desviar a mente para outro lado".

que atinjam uma profundeza suficiente, refletem cada um a personalidade inteira, e são, justamente por isso, o que se chama um ato livre, pois nêles e por êles se exprime o eu total ou o eu profundo (por oposição ao eu superficial, dominado por um automatismo consciente). Cumprirá, pois, dizer, nesse caso, segundo o justo reparo de M. PRADINES (*Psychologie générale*, III, pág. 376), que «meus vícios profundos podem tornar-me mais livre do que minhas virtudes superficiais»! Por aí se vê que o êrro de BERGSON é haver desconhecido que, se é próprio da vontade livre, com efeito, unificar-nos, essa unificação só pode realizar-se pela subordinação das paixões sensíveis ao plano superior da razão.[15]

547 **2. A autodeterminação.**

a) *Sua natureza.* A espontaneidade é realmente exigida pela autodeterminação, já que a primeira condição desta é que a ação proceda da iniciativa própria do agente. Mas isso não basta, porquanto a espontaneidade só exclui a coação externa, e é compatível com o determinismo interior mais rigoroso. *A autodeterminação que define a liberdade deverá, pois, excluir também tôda espécie de coação interna.*[16] Ora, a coação interna pode provir: ou da tirania de uma representação, que se impõe sem que o sujeito tenha qualquer poder sôbre ela (caso dos animais e dos automatismos resultantes de idéias ou de imagens obsessionais), ou de uma impotência para dominar e fixar o fluxo das representações (automatismos das diferentes espécies de abulias: *533*). Daí se segue que *a autodeterminação que define a liberdade consiste no poder de dominar o curso das representações, e de fixar ou deter êsse curso sob forma de um último juízo prático* que diga o que deve ser feito.

Sob pena de ser absurdo, êste último juízo tem evidentemente sua razão suficiente na disposição total do sujeito no momento da decisão, isto é, como já se viu (*525-526*), em sua personalidade concreta. "Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" (SANTO TOMÁS, *S. Theol.*, Ia, q. 83, a. 1).[17] Mas isso, que exclui a concepção despótica do querer, não implica nenhuma volta ao determinismo, visto que a disposição do su-

---

[15] Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, t. I, págs. 152-155.

[16] HEMELIN (*Eléments principaux de la représentation*, pág. 380) focalizou bem êste ponto, fazendo notar que, "por si mesma, a espontaneidade não se garante como absoluta", pois dar razão de tudo o que se pratica ou se produz não é dar razão de si, nem conhecer-se como uma fonte de ação realmente primeira. A consciência de espontaneidade poderia coexistir com o determinismo radical. Por conseqüência, a liberdade só poderia ser identificada com uma espontaneidade que trouxesse em si mesma sua própria garantia". HAMELIN acrescenta, a justo título, que tal espontaneidade é essencialmente aquela que implica contingência".

[17] O axioma *operari sequitur esse* tem o mesmo sentido.

jeito (isto é, a síntese psicológica que define a personalidade concreta) depende do próprio sujeito.

b) *Sua raiz primeira.* A final de contas, *a autodeterminação significa, no sujeito inteligente, o poder de ser êle próprio o que quer ser* (*529*). A liberdade é a forma dêsse poder relativamente ao ato: êste, conforme ao que é o sujeito que o produz, é livre na medida em que êste sujeito é o que quer ser. O ato verdadeiramente livre é sempre diferente daquele que poderíamos explicar por uma causa exterior. Mas não pode ser diferente do que é aos olhos daquele que quis a ordem espiritual de que êle procede e que êle ao mesmo tempo revela.

No seu *Ensaio sôbre o livre arbítrio* (*Werke*, ed W. Ernst, t. III, pág. 488), SCHOPENHAUER emprega uma fórmula dêste gênero: «O homem nunca faz senão o que quer, e, no entanto, age sempre necessàriamente. A razão disto está em que êle já *é o que quer;* porquanto daquilo que êle *é* decorre naturalmente tudo o que êle *faz*». Mas o sentido é inteiramente diferente: com efeito, SCHOPENHAUER refere-se expressamente à doutrina kantiana da liberdade transcendente ou do caráter inteligível, e nega tôda espécie de liberdade na ordem empírica. Seu pensamento exprimir-se-ia muito melhor pela fórmula familiar a HEGEL: «A liberdade é a necessidade compreendida».

Quanto à raiz primeira dêsse poder de alguém ser êle mesmo, é a *razão*, pela qual o homem é ao mesmo tempo libertado da servidão das coisas sensíveis, e capaz de tomar posse de si pela reflexão.

ART. IV. *ARGUMENTOS DETERMINISTAS*

548 Os partidários do determinismo não sòmente tentaram refutar as provas da liberdade moral, mas ainda propuseram certo número de argumentos destinados a estabelecer que a liberdade moral não pode existir. Segundo essas teses, a liberdade seria inconciliável quer com o poder divino, quer com as leis naturais. [18]

§ 1. FATALISMO E PREDETERMINAÇÃO

A. O «fatum»

O fatalismo apresenta-se sob duas formas diferentes, que são o fatalismo muçulmano e o fatalismo panteísta.

---

[18] Cf. G. MOTTIER, *Déterminisme et liberté*, Neuchâtel, 1948.

1. **Fatalismo muçulmano.** Esta forma de fatalismo foi admitida pelos antigos gregos, e sobretudo pelos maometanos ("Estava escrito"), que supõem que uma fôrça anônima e inflexível *(fatalidade ou destino)* dirige o curso das coisas, sem que nenhum esfôrço humano possa mudar nelas o que quer que seja. Nosso próprio esfôrço para modificar os acontecimentos entra no destino como um de seus elementos.

Esta concepção não deve ser confundida com o determinismo, tanto menos quanto não é incompatível com a crença na liberdade moral, podendo o Destino utilizar para seus fins as ações livres dos homens.

2. **Fatalismo panteísta.** Em compensação, o panteísmo de maneira alguma pode acodar-se com a crença na liberdade. Se tudo é Deus, ou se Deus é o Todo, tudo é necessário como Deus. Esta doutrina depende, evidentemente, da hipótese panteísta, que teremos de discutir em Teologia natural.

B. **Presciência e predeterminação divina**

549 Às vêzes tem-se querido aproximar dessas concepções fatalistas as doutrinas teológicas da presciência e da predestinação divina.

1. **Ponto-de-vista teológico.** Deus, dizem os teólogos, prevê necessária e infalìvelmente, em virtude de sua onisciência, não só todos os acontecimentos necessários, mas também todos os *"futuros livres"*, isto é, todos os acontecimentos que dependem do livre arbítrio. Doutra parte, Deus é fonte universal do ser, e tudo o que se produz no universo só pode existir pelo influxo do poder criador de Deus. Daí se segue que *mesmo os futuros livres são fìsicamente predestinados por Deus* (promoção física).

2. **Objeções e respostas.** Dêsses princípios, que decorrem lògicamente da natureza de Deus e da natureza das coisas criadas, alguns têm querido deduzir que a liberdade humana é ilusória, já que Deus não sòmente conhece de antemão atos que, por definição, são imprevisíveis, mas também predetermina atos que, por definição, não podem ser predeterminados.

Os teólogos, contudo, protestam contra essas conclusões, de modo algum impostas pelos princípios que êles enunciam. Por um lado, com efeito, *a previsão divina é, de fato, uma visão,* pois Deus está acima do tempo. Por outro lado, *os futuros livres são previstos e predeterminados como livres,* visto que Deus move cada ser segundo sua natureza, os sêres neces-

sários como necessários, os livres como livres. Todavia, cumpre reconhecer que, se essas doutrinas teológicas nada têm que ver com o fatalismo, por elas excluído mesmo absolutamente, deixam entretanto subsistir um certo mistério, que se prende à nossa impotência para compreender adequadamente os modos da causalidade divina.

§ 2. O DETERMINISMO FÍSICO

550 Aqui os argumentos são tirados do domínio das ciências da natureza. A noção de ato livre seria diretamente contrária ao princípio de causalidade e ao da conservação da energia.

A. Liberdade e causalidade

1. **O determinismo fenomenal.** KANT acha que a liberdade é postulada pelo dever. Mas a liberdade assim postulada é de ordem intemporal (*liberdade numenal*). Ao contrário, *na ordem fenomenal não há liberdade possível*, pois todos os fenômenos são regidos pelo princípio de causalidade, em virtude do qual, diz KANT, tais antecedentes produzem necessàriamente tais conseqüentes. "Os princípios determinantes de cada uma de (nossas) ações residem naquilo que pertence ao passado, em algo que já não está mais em (nosso) poder" (*Critique de la raison pratique*, Picavet, pág. 176), tanto que, se conhecêssemos tôdas as condições externas e internas dos atos de um indivíduo, poderíamos calcular-lhe a conduta futura "com a mesma certeza que um eclipse da lua ou do sol" (*ibidem*, página 169).

2. **Discussão.** Sem insistirmos aqui sôbre a dificuldade de compreender como pode uma ação ser simultâneamente livre e necessária, observaremos que o princípio de causalidade, que efetivamente é condição de inteligibilidade, exige que "tudo o que começa a ser seja produzido por outro (causa)", mas não, como o diz KANT, que isso seja produzido necessàriamente. A causa ou o antecedente podem agir necessária ou livremente. *O êrro de* KANT *consiste em reduzir arbitràriamente tôda causalidade à causalidade mecânica* (*I, 208-209*).

551 3. **Crítica de Boutroux.** Em sua obra *La contingence des lois de la nature*, BOUTROUX pretendeu mostrar que, contràriamente às asserções dos deterministas, *há contingência no mundo*, contingência que se acentua à medida mesmo que nos elevamos na hierarquia dos sêres. É o que se deduz da classificação das ciências por Augusto COMTE (*I, 159*), onde se vê que a complexidade crescente dos fenômenos implica a realidade não sòmente de formas de ser irredutíveis

às formas inferiores, senão também de formas de ser cada vez menos determinadas em si mesmas.[19] Essa argumentação de BOUTROUX, pròpriamente falando, não provaria a realidade do livre-arbítrio, mas sòmente *sua possibilidade ou verossimilhança*. Ademais, comporta um equívoco, pois a contingência que BOUTROUX descobre na natureza não é, de modo algum, da mesma ordem que a que define o ato livre. Com efeito, na natureza, a contingência das leis, que aumenta à medida que progredimos na escala das ciências, não é senão a conseqüência da complexidade dos fenômenos, e assinala muito mais a interferência de determinismos múltiplos do que a ausência de determinismo. Ao contrário, a contigência que define o ato livre exclui o determinismo (no sentido de determinação necessária). Sem embargo, BOUTROUX conseguiu realmente demonstrar que «necessidade e determinação são coisas distintas» (*Idée de loi naturelle*, pág. 141).

4. **Voluntarismo de Renouvier.** Sob o nome de *neocriticismo*, RENOUVIER propõe um kantismo desvencilhado do mundo numenal e não comportando outra realidade a não ser os fenômenos, e êstes mesmos reduzidos à relação. Em tal universo, não há lugar para a liberdade. Entretanto, utilizando aqui modos de ver de LEQUIER, RENOUVIER entende que a liberdade deve ser postulada como «a condição necessária que possibilita o conhecimento e a ação humanas, que não têm sentido se não livres». «Duas hipóteses», diz LEQUIER: «a *liberdade* ou a *necessidade*. A escolher entre uma e outra; com uma ou com outra. Não posso afirmar ou negar uma ou outra senão por meio de uma ou de outra. Prefiro afirmar a *liberdade* e afirmar que afirmo em nome da liberdade. Assim renuncio a imitar os que *procuram afirmar alguma coisa que os obriga a afirmar*. Renuncio a prosseguir a obra de um conhecimento que não seria meu. Abraço a certeza de que sou o autor» (LEQUIER, citado por RENOUVIER, *Psychologie rationelle*, I, pág. 138).

Esta doutrina não poderá passar como sendo uma prova da liberdade, visto como *a escolha desta é efeito de uma opção racionalmente injustificável*. O postulado que fundamenta a opção é, aliás, puro sofisma, porquanto êsse «algo que nos força a afirmar» não é outra coisa senão a evidência, a qual só salva a liberdade da afirmação ligando-a às exigências da razão, e só ela faz que a certeza seja minha, justificando-a perante minha razão. Aliás, supondo que liberdade fundamente a certeza, daí se seguiria que as crenças e as decisões voluntárias seriam tão diversas quanto os indivíduos, e que não haveria nem verdades gerais nem princípios comuns de conduta: seria o cepticismo e a anarquia moral, que RENOUVIER justamente pretende evitar.

B. Liberdade e conservação da energia.

552 1. **A liberdade implicaria criação de energia.** O ato livre, diz-se, seria um ato não determinado por seus antecedentes, e, por conseguinte, um ato que implicaria a um tempo *criação de energia*, pela novidade que êle comportaria, e *aniquilação*

---

[19] BOUTROUX, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, págs. 135 e segs.

de energia, pelo fato de que a energia própria dos antecedentes seria, parcialmente ao menos, ineficaz. Ora, tudo isso é contrário ao princípio da conservação da energia, em virtude do qual todo fenômeno não faz senão reproduzir sob uma nova forma a energia de seus antecedentes; ou, noutros têrmos, a quantidade de energia de um sistema dado permanece constante através de tôdas as suas transformações internas.

2. **Discussão.** O princípio da conservação da energia é um apostolado da física. Êsse postulado, por outra parte, só vale para os sistemas fechados, e só tem sentido no domínio da quantidade. O ponto-de-vista da qualidade já obriga, em Física mesmo, a completá-lo pelo princípio da degradação da energia, em virtude do qual a energia, embora permanecendo constante em quantidade, tem a propriedade de se repartir entre os corpos da maneira cada vez mais uniforme. *Com maioria de razão não se pode fazer uso dêsse princípio no domínio psicológico.*

Quiseram alguns filósofos demonstrar a possibilidade da liberdade a partir dos próprios dados científicos. Já DESCARTES, apesar de seu princípio de conservação do movimento, corrigido por LEIBNIZ em princípio da conservação da energia, fornece o esquema dessa argumentação, quando observa que o princípio da conservação do movimento não exige a constância da *direção* do movimento: por conseqüência, pela ação sôbre a glândula pineal, a alma pode modificar o sentido do movimento dos espíritos animais sem modificar a quantidade de movimento (*Traité des Passions,* pág. 41). COURNOT, no século XIX, mostrou que, em certos sistemas mecânicos, uma fôrça ínfima pode produzir efeitos sem proporção com ela (uma centelha determina uma explosão). WUNDT aplica esta observação à biologia e à psicologia, sob o nome de *princípio de energia crescente,* em virtude do qual as reações são superiores às excitações. Enfim, acrescenta-se, a Física contemporânea demonstra que *o determinismo só tem valor na escala macroscópica,* mas está em bancarrota no mundo infra-atômico, onde a natureza parece proceder de maneira análoga ao que chamamos liberdade ou escolha na ordem psicológica.

Êsses argumentos pretendem combater em seu próprio terreno a teoria determinista fundada nas ciências. Mas, ao fazê-lo, *incorrem no mesmo equívoco, consistente em identificar dois domínios (o físico e o psicológico) que são irredutíveis entre si.* É por isto que nenhum dêsses argumentos parece eficaz para estabelecer ainda que fôsse simplesmente a possibilidade ou a verossimilhança da liberdade moral.[20] Quanto ao «indeterminismo físico» *(I, 211),* do qual se afirma que induz a pensar que a natureza admite certo grau de contingência, e, por conseguinte, que a liberdade é possível, cremos que,

[20] Tudo o que aqui se pode dizer é que, *sendo a liberdade estabelecida por outro lugar,* o sistema nervoso parece, pelas articulações sinápticas, harmonizado ao jôgo da liberdade *(59).*

entre êsse «indeterminismo», que parece ser o nome do acaso, e a liberdade, que implica a determinação racional, não há identificação nenhuma concebível.

C. Liberdade e sociedade

553 1. **Determinismo social.** As teorias sociológicas contemporâneas parecem ter reforçado o argumento determinista tirado da coação da sociedade sôbre os indivíduos. Para justificar a asserção de que o indivíduo sofre necessàriamente a ação do meio social em que vive, invocam-se sobretudo as *estatísticas*. Estas, com efeito, parece demonstrarem que, em determinadas condições, certos fenômenos sociais julgados dependentes da vontade humana, têm uma freqüência constante. DURKHEIM mostrou, por exemplo, que o suicídio, num dado meio social, apresenta uma taxa de freqüência muito mais regular que a mortalidade. Um economista observa, no mesmo sentido, que "o trânsito da estrada de ferro de Lião a Marselha é menos variável do que a vazão do Ródano, cujas margens ela segue" (CH. GIDE, *Cours d'économie politique*, c. I, § 3).

2. **Discussão.**

a) *Sentido das médias estatísticas.* O argumento baseado nas estatísticas não tem o alcance que se lhe quer dar. Primeiramente, pode-se observar que a constância das médias é relativa a um *número abstrato de indivíduos quaisquer*, mas não a indivíduos determinados. Isso mesmo implica que *as leis estatísticas são não só compatíveis com a indeterminação dos elementos, como também implicam essa própria indeterminação (I, 275)*. Quanto menos determinados em si mesmos são os elementos, tanto mais precisa será a lei estatística. De feito, se se trata de indeterminação pura (acaso), a inércia total dos elementos quanto à *distribuição dos resultados* dará nos grandes números médias absolutamente rigorosas. Se se trata de indeterminação de ordem psicológica, a precisão das médias será, igualmente, proporcional ao grau de indeterminação, visto que esta significa a capacidade de se determinar mediante razões: *quanto mais acessíveis os elementos individuais forem às razões que se exprimem nas leis morais, civis ou sociais, tanto mais constante será seu comportamento.* Ao contrário, quanto mais sujeitos êles forem a automatismos irracionais, tanto menos constante será seu comportamento. No limite, numa sociedade de dementes (se os dementes podem formar sociedade), as médias de comportamento seriam de uma instabilidade desesperadora.

A constância dos casos de suicídio numa dada sociedade não passa, de fato, de um aspecto da constância das *determinações de ordem racional* (moral ou religiosa) que governam a vida humana, e, por conseguinte, da liberação do maior número dos indivíduos em relação dos automatismos irracionais. As tabelas de mortalidade não podem ter semelhante constância, precisamente porque a percentagem de mortalidade depende de condições muito mais contingentes, e nas quais a liberdade não tem por que intervir. Assim, é claro que a constância das médias estatísticas implica fundamentalmente ao mesmo tempo a determinação dos elementos individuais por leis, físicas ou morais, e a indeterminação dêsses mesmos elementos considerado o resultado de conjunto. A determinação explica a *constância das médias;* e a indeterminação explica *a contingência absoluta da distribuição dos casos individuais nas tabelas de constância.*

554 *b*) *Natureza do influxo social.* A influência da sociedade absolutamente não é incompatível com a liberdade moral. Com efeito, o fato social é ordenado a fins que são supra-individuais. Mas é *obra do indivíduo racional e livre que, sabendo-se membro de uma sociedade, conforma voluntàriamente seus atos aos fins dessa sociedade.* Se, às vêzes, há coação física da sociedade, essa coação, em primeiro lugar, versa só sôbre "a liberdade de fazer", e, depois, fica acidental, porque é antes de tudo segundo a noção do bem comum que o indivíduo, enquanto membro da sociedade, ordena livremente sua conduta *(I, 259).*

Se a influência social, assim compreendida, em nada ameaça a liberdade moral, esta, em compensação, seria absolutamente incompatível com a concepção de DURKHEIM. Para êle, com efeito, a coação da sociedade exerce-se *de fora* sôbre os indivíduos, pelo próprio fato de ser a sociedade uma realidade exterior às consciências individuais. Tratar-se-ia, pois, nesse caso, de uma coação mecânica do querer, que é tudo o que há de mais contrário à liberdade. Depois disso, DURKHEIM bem pode afirmar que êsse determinismo social dá uma impressão justificada de maior liberdade, porque liberta o indivíduo da tirania de seus apetites e de seus instintos;[21] compreender-se-á que o homem só é libertado de seus instintos e de seus apetites individuais (que pelo menos são bem seus) para se tornar servo de imperativos sociais que (tal como os apresenta DURKHEIM) lhe são estranhos e não têm outro título senão sua fôrça.

§ 3. CONCLUSÃO

555 Dêste estudo e dessas discussões podemos, pois, concluir que a realidade da *liberdade moral é uma certeza que nenhum argumento consegue abalar.* Daí não se segue, porém, que a liberdade seja em cada homem algo de pronto, uma perfeição

---

[21] Cf. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* página 388. FAUCONNET, *La responsabilité,* págs. 386 e segs.

realizada inteiramente. Em certo sentido, *dever-se-ia antes dizer que o homem não nasce livre, mas se torna tal na própria medida em que se torna racional.* Dessarte, é como que um campo ilimitado que se oferece ao progresso da liberdade. Porquanto a liberdade perfeita implica uma posse de si tão plena e uma orientação tão perseverante do querer para os fins superiores do homem, que mais que uma realidade ela é um ideal. Nossa grandeza depende do esfôrço que desenvolvemos para realizar em nós as condições pelas quais, de degrau em degrau, terenos acesso a uma mais alta liberdade: conhecimento de si e retidão do querer.

1. **Conhecimento de si.** O homem se possui pela reflexão. Como o queria SÓCRATES, é a primeira condição de liberdade *que o homem se conheça a si mesmo,* isto é, conheça seu temperamento, seu caráter, seus hábitos e suas inclinações, e conheça e julgue, sucessivamente, as tendências que se lhe atualizam na consciência. Neste sentido se diz que os atos livres são "deliberados", quer dizer, são produzidos em plena consciência do que são e do que devem ser, e, por esta razão, empenham a responsabilidade do sujeito de quem emanam.

2. **Retidão do querer.** A retidão do querer não é nada mais que a retidão dos juízos práticos pelos quais orientamos nossa ação e nossa vida. *Portanto, neste terreno, é de um esfôrço para racionalizar nosso querer que depende a liberdade moral,* porque somos tanto mais livres quanto menos nossas decisões são servas dos impulsos irracionais do instinto e do capricho, dos mecanismos da rotina e da tirania das paixões, e quanto mais claramente a razão, por uma visão cada vez mais justa e serena da hierarquia dos valores, orienta a vontade para os fins morais e espirituais, únicos capazes de proporcionar ao homem a verdadeira felicidade. Assim, mais uma vez vemos que *a liberdade está na dependência da razão,* graças à qual o homem é capaz de escapar à servidão do sensível, de se possuir a si mesmo pela reflexão, e, assim, de se tornar senhor de si e do seu destino.

3. **A liberdade como ascese.** A liberdade, retomada e vivida nas suas manifestações principais, sofre regularmente de uma espécie de impotência em assimilar perfeitamente o mundo, e êsses próprios limites, que o homem constantemente aspira a transpor (pois aspira a se exceder a si mesmo), orientam-nos invencìvelmente para o mundo dos valores. Com efeito, êstes, se assim se pode dizer, impõem-se sempre à interferência de uma liberdade que é aspiração, arrebatamento e apê-

lo, e à mediação de um real que, ao mesmo tempo, lhe respondc e lhe resiste. O exercício da liberdade moral e espiritual não cessa de nos convencer disso: ela supõe a unidade do homem consigo mesmo, mas essa unidade só se faz para se desfazer. A liberdade é ascese, isto é, por definição, esfôrço e combate, porque nossa presença no mundo e o pêso de materialidade que nos impõe não cessam de nutrir a ambigüidade da nossa condição, e de nos dividir, no mais profundo de nós mesmos e em nossas relações com os outros. E, se o amor pode unificar-nos, é à custa de um conflito, vitorioso, sem dúvida, às vêzes, mas tal, no entanto, que nossas contradições essenciais permanecem sempre presentes. Daí vem, finalmente, que os pensadores cristãos tenham julgado que a única solução no caso seja a graça e o concurso de nossa liberdade com ela, e que, em última instância, a liberdade nada mais é que o ato pelo qual nós escolhemos a Deus ou O recusamos. Tanto que, de algum modo, a natureza e a razão já reclamam e anunciam a graça. [22]

[22] Cf. J. DELASALLE, *Liberté et Valeur*, Louvain, 1950.

LIVRO III

O SUJEITO PSICOLÓGICO

O SUJEITO PSICOLÓGICO

556 Até aqui só estudamos fenômenos, propriedades, qualidades ou atividades diversas. Agora devemos considerar o sujeito dêsses fenômenos psicológicos. Porque é bem evidente que todos êles supõem um sujeito do qual procedem, e que manifestam empìricamente: *pròpriamente falando, a imaginação ou os instintos, a inteligência ou a vontade são os meros instrumentos ou meios pelos quais um sujeito, homem ou animal, age conformemente à sua natureza.* Não é a inteligência que pensa nem a vontade que quer, é o homem que pensa pela inteligência e quer pela vontade.

1. **O sujeito empírico.** Consideremos, pois, o sujeito de tôda a vida psicológica. Êsse sujeito é-nos dado primeiro empìricamente, como um *eu físico e moral* que perdura através de tôdas as transformações psicológicas, e condiciona o sentimento de nossa identidade pessoal. O "eu" é, pois, *objetivamente, o conjunto de todos os fenômenos orgânicos, fisiológicos e psicológicos, que constituem um sujeito determinado.* Mas êsse eu objetivo tem no homem o poder de se conhecer a si mesmo pela reflexão, quer dizer, de existir para si mesmo. Essa *consciência subjetiva* é, aliás, preparada e condicionada pelo confuso e surdo sentimento de existir como sujeito, sentimento que acompanha todos os fenômenos psíquicos, e que o animal deve possuir como o homem. Mas o eu pròpriamente dito, que implica não sòmente consciência de subjetividade, mas também noção dessa subjetividade e posse de si pela reflexão, é privilégio do homem, único capaz de dizer "eu".

2. **O sujeito metafísico.** O estudo do sujeito psicológico não está concluído com a descrição do eu empírico e de suas condições. Cumpre, ademais, investigar *qual é a natureza dêsse sujeito e qual é a sua relação com os mecanismos orgânicos e fisiológicos pelos quais exerce suas atividades.* Ao tratar dêsse sujeito metafísico, não se abandona, aliás, o terreno da experiência, pois também aqui são os dados experimentais que dirigem as conclusões que excedem a experiência imediata.

Tal é o plano geral dos estudos que nos resta fazer para concluírmos o conjunto de nossas investigações psicológicas.

PRIMEIRA PARTE

O SUJEITO EMPÍRICO

CAPÍTULO I

O EU E A PERSONALIDADE

SUMÁRIO [1]

Art. I. NATUREZA DO EU. *Análise descritiva*. O eu-objeto e o eu-sujeito. Elementos do eu. Fatôres da síntese psíquica. Etapas da personalidade. *Patologia da personalidade*. Desdobramentos. Despersonalização.

Art. II. TEORIAS DA PERSONALIDADE. *Teorias fenomenistas*. Argumentos fenomenistas. Discussão. Teoria kantiana. *Teorias substancialistas*. A «coisa que pensa» de Descartes. O eu como experiência de fôrça. O eu como inferência. Conclusão.

Art. III. O CARÁTER. *Natureza do caráter*. Elementos do caráter. Classificação dos caracteres. *Evolução do caráter*. Variações do caráter. Modificações do caráter.

Os problemas que o eu suscita são os de sua natureza, de sua formação e evolução, dos transtornos que podem afetá-lo, enfim das condições da personalidade.

---

1 Cf. SANTO TOMAS, *De Veritate*, q. X, art. 8. RIBOT, *Les maladies de la personnalité*, Paris, 1885. BINET, *Les altérations de la personnalité*, Paris, 1892. JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889; *Névroses et idées fixes*, Paris, 1898. P. MALAPERT, *Le caractère*, Paris, 1902. Dr. M. AULIFFE, *Les tempéraments*, Paris, 1926. J. POYER, *Les problèmes généraux de l'hérédité psychologique*, Paris, 1921. ALLERS, *Das Werden der sittlichen Person*, Freiburg im B., 1931. L. KIAGES, *Les principes de la Caractérologie*, trad. francesa, Paris, 1932. G. THIBON, *La science du caractère*, Paris, 1934. J. LHERMITTE, *L'image de notre corps*, Paris, 1939. A. BURLOUD, *Le caractère*, Paris, 1942. H. WALLON, *L'évolution psychologiques de l'enfant*, Paris, 1941. R. LE SENNE, *Traité de Caractérologie*, Paris, 1945. E. MOUNIER, *Traité du Caractère*, Paris. 1946. L. LAVELLE, *Les Puissances du moi*, Paris, 1948. CH. BLONDEL, *La Personnalité* (*N. T. de Psychologie* de DUMAS, VII, pág. 3). P. GRIEGER, *Le diagnostic caractérologique*, Paris, 1952. G. BERGER, *Caractère et personnalité*, Paris, 1954. P. LERSCH, *Aufbau der Person*, Munique, 1956.

ART. I. *NATUREZA DO EU*

§ 1. ANÁLISE DESCRITIVA

A. O eu-objeto e o eu-sujeito

557 1. **O meu.** A noção de *meu* é mais extensa que a do eu, pois há muitas coisas que são minhas sem serem eu. Todavia, *o próprio tipo do meu, aquilo que o é ao máximo, é feito de tudo o que constitui minha vida orgânica e psicológica,* e em relação a êsse meu rigoroso e estrito é que se definem os graus de nossa posse dos sêres e das coisas. Por efeito da amizade, que de dois sêres faz moralmente um, o outro pode tornar-se um outro nós mesmos. Quanto às coisas que dizemos "nossas", só o são realmente na medida em que são fruto de nosso trabalho e, como tais, algo de nós mesmos e uma como extensão de nosso eu. Do contrário, o "meu" já não exprime senão um vínculo jurídico e uma convenção mais ou menos arbitrária. Assim, vemos que o "meu" nos reconduz sempre ao "eu-objeto", isto é, àquilo que compõe ou integra o sujeito físico e moral que somos.

2. **O «eu-sujeito».** O meu é, pois, primeira e essencialmente, tudo o que eu sou, isto é, tudo o que pode servir de atributo a um "eu". Assim se acusa a espécie de desdobramento do eu, assinalado pela distinção entre o "eu-objeto" e o "eu-sujeito", designando o "eu-objeto" o conjunto orgânico, fisiológico e psíquico que me constitui, e o "eu-sujeito" o sujeito ou princípio ao qual são atribuídos. todos os elementos dêsse conjunto. *É êsse "eu" que dá sua forma própria aos fatos psíquicos, a saber, a forma de fatos pessoais,* e a vida psicológica é cada vez mais personalizada à medida que o "eu", que culmina na atividade voluntária, domina e unifica mais fortemente o conjunto do eu objetivo.

A consciência do eu-objeto impõe-se a mim irresistivelmente como consciência de um «eu» encarnado. *Não só o existente sou eu mesmo como encarnado, mas ainda não posso afirmar a existência de uma coisa senão na medida em que está relacionada com meu corpo,* e é capaz de ser posta em contato com êle, por mais indiretamente que seja.[2] Nós nos conhecemos como corpo antes de nos conhecermos como pessoa, e, ao longo de tôda a nossa vida, a consciência do corpo não cessa de estar-nos presente, e mesmo de ficar pràticamente idêntica a si mesma. A análise existencial da encarnação leva, pois, ao mesmo tempo a estabelecer a união da alma com

[2] Cf. G. MARCEL, *Etre et Avoir*, pág. 9.

o corpo numa só realidade, e a união entre o eu encarnado e o resto do mundo, isto é, o fato de estar-no-mundo.

558 3. **Caracteres do «eu-sujeito».** O «eu» significa, pois, a *tomada de posse do "eu-objeto" por si mesmo.* Êste, de simples objeto experimentado e sentido que deve ser para a consciência sensível do animal, torna-se, no homem, e cada vez mais à medida que êle mais se possui pela razão e pela vontade, um "si" e um "para si", isto é, uma *pessoa,* com os caracteres de unidade e de identidade, de razão e de autonomia que a definem.

a) *A unidade.* A unidade significada pelo "eu" implica primeiro, em sua forma elementar, que todos os estados extraordinàriamente variados, móveis e fugitivos de nossa vida interior vêm convergir para um *centro único* que os assume todos como seus. E implica também, como o demonstrou DESCARTES, um vivo sentimento de *unidade ontológica,* a saber, o sentimento de constituir, sob a multiplicidade infinita dos estados de consciência, uma coisa ou um ser.

Em sua primeira forma, êsse sentimento admite diversos *graus.* Nunca é mesmo um sentimento de unidade perfeita, pois experimentamos simultâneamente um *sentimento de multiplicidade,* não só em razão do número de fenômenos que se sucedem na consciência, mas também e sobretudo porque a síntese interior fica sempre inacabada e frágil (*30*). Com efeito, nossos diversos "eu" estão às vêzes em conflito; a cada instante a *distração* rompe a unidade penosamente conseguida pela atenção voluntária; a parte considerável de *inconsciente* que nossa vida encerra forma como que outro eu que escapa ao império do querer; o mecanismo e a atividade consciente dirigem dois movimentos paralelos e parcialmente independentes. Mas, no estado normal, nenhuma destas coisas afeta gravemente nosso sentimento de unidade ontológica, que é a base mais sólida de nossa consciência de unidade.

559 *b*) *A identidade.* Sejam quais forem as mudanças constantes de nossa vida interior, conhecemo-nos sempre idênticos a nós mesmos, e, da infância à velhice, sempre "o mesmo", quer dizer, *é ao mesmo "eu",* invariável, de alguma sorte, no meio do fluxo movente de nossa vida psíquica, *que atribuímos todos os nossos estados de consciência.*

A bem dizer, se só se considerassem os fenômenos ou os elementos do eu, êsse sentimento de identidade, mais ainda que o de unidade, teria algo de singular. Porquanto, de fato somos tão pouco semelhantes a nós mesmos através do tempo! O adulto e o velho custam a reconhecer-se nos sentimentos, emoções

e comportamentos do adolescente ou da criança que foram um dia. Essas lembranças parecem-lhes, às vêzes, referir-se a um ser diferente e quase estranho. Fora dêsses casos-limites, aliás freqüentíssimos, nosso passado podemos sempre mais ou menos reconstruí-lo mediante os fragmentos que dêle subsistem em nossa memória: não é mais algo de vivo, porém se transforma em página de história. Muita razão se tem, pois, de dizer que o *sentimento de identidade pessoal admite graus.* Seria até incompreensível se, como o sentimento de unidade, não se fundasse sobretudo numa consciência de continuidade ontológica.

c) *A autonomia.* O "eu" conhece-se ao mesmo tempo como o *princípio* dos estados interiores. Dêle é que sentimos surdirem nossos pensamentos, volições e ações. Mas não bastaria isso para explicar adequadamente o "eu". Êste implica, ademais, o sentimento de ser *causa consciente e voluntária* da atividade que dêle emana. Na medida em que a atividade se torna automática e inconsciente, o sentimento do "eu" atenua-se e esfuma-se, para não mais significar senão uma consciência confusa de espontaneidade vital. Por isto, é na atividade voluntária que culmina o sentimento de autonomia e de responsabilidade, sinal decisivo da personalidade.

B. Elementos do eu-objeto

560 1. **O conteúdo da conciência.** Materialmente, o eu-objeto é aquilo de que eu tomo consciência, graças às modificações contínuas que experimento, como constituindo o ser que sou. *O eu-objeto equivale, pois, pràticamente ao conteúdo da consciência.* As modificações que sentimos são de duas espécies: umas, orgânicas e referem-se ao corpo; outras, psicológicas e referem-se à alma. *Corpo e alma juntos formam o meu eu,* compreendendo cada uma dessas partes variedade prodigiosa de fenômenos que se misturam e se compenetram, se sucedem e se chocam sem interrupção.

2. **Graus de interioridade.** Nessa multidão movediça de elementos orgânicos, espontâneamente distinguimos diversos graus de interioridade. Os *elementos cognitivos*, imagens e idéias, que são o mundo exterior tornado presente à nossa consciência, ficam, por assim dizer, na superfície do eu. Contràriamente, os *estados afetivos* acompanham-se de um vivo sentimento de interioridade e apresentam-se como tão particulares ao eu concreto que os experimenta, que se tornam incomunicá-

veis, ao inverso dos elementos representativos, tão fàcilmente transmissíveis de uma consciência a outra. Como já vimos (*349*), é pelos estados afetivos que o homem é particulamente revelado a si mesmo, e em todo o correr da vida a consciência de si é constantemente despertada ou avivada pelas oscilações mais ou menos amplas (sentimentos) ou pelas crises (emoções) da afetividade.

Mais adiante ainda, ou mais perto do centro do eu, *as tendências e as inclinações* dão-nos o sentimento de serem como que as fontes permanentes de nossa vida interior e de nossa atividade. Êsse próprio conjunto acha-se mais ou menos fortemente organizado e sistematizado pela *vontade,* a qual vimos que era a expressão da síntese psicológica que define a personalidade concreta (*525*). Assim, *na medida em que a atividade voluntária domina nossa vida psicológica, aparece esta cada vez mais como um todo unificado:* os eu múltiplos que a compõem formam, sob a autoridade de uma vontade penetrada de razão, um organismo fortemente hierarquizado.

C. Fatôres da síntese psíquica

561 Essa síntese e êsse organismo psíquico de que acabamos de falar não se realizam espontâneamente. Pré-formada e condicionada no organismo físico, a síntese psicológica é como uma conquista sôbre a natural anarquia das tendências, realizada graças aos progressos da razão e da vontade e ao concurso da sociedade. A síntese psíquica depende, pois, de três espécies de fatôres: orgânicos, psicológicos e sociais.

1. Fatôres orgânicos.

a) *Individualidade orgânica.* O corpo é uno de uma unidade interna onde tudo é solidário e hierarquizado, graças sobretudo ao sistema nervoso, que centraliza e coordena as atividades elementares e as faz convergir para o cérebro, pelo qual se realiza a unidade de ação. *A unidade funcional do sistema nervoso proporciona, pois, uma base fisiológica à unidade da consciência.* O mesmo se dá com a identidade psicológica, condicionada pela *identidade física.* Os elementos do corpo renovam-se incessantemente, mas sua figura persiste quase a mesma através do tempo. A própria autonomia do eu apóia-se na poderosa *centralização do sistema nervoso* e na prodigiosa variedade das conexões sinápticas (*60*), graças às quais as iniciativas da vontade abrangem um campo, de certo modo, ilimitado.

b) *Natureza do fator orgânico.* O organismo físico é a *condição* do organismo psíquico, como o provam as transformações paralelas que sofrem o organismo corporal e o psiquismo. As lesões centrais desorganizam as funções psicológicas e, como se verá, perturbam mais ou menos profundamente a consciência de unidade e identidade pessoais. As secreções internas transformam de maneira às vêzes radical a afetividade. A doença e a saúde repercutem sôbre todo o nosso sistema mental e afetivo.

Deve-se-á supor que a personalidade psicológica é não sòmente condicionada, mas também constituída, pela unidade e pela identidade orgânicas e fisiológicas? Assim o supuseram certos psicológos. RIBOT, em particular, acredita poder reduzir o sentimento de personalidade à cenestesia *(119)*. Diz êle: "O organismo e o cérebro, sua representação suprema, é que são a personalidade real. A unidade do eu... [é] a coordenação de certo número de estados incessantemente renascentes, que têm por único ponto-de-apoio o sentimento vago de nosso corpo" *(Les maladies de la personnalité,* pág. 70). É o que, segundo RIBOT, seria provado pelo fato de a tôda perturbação da cenestesia corresponder uma perturbação da personalidade.

Esta opinião seria aceitável se se tratasse sòmente de individualidade (isto é, de unidade e de identidade), e não de personalidade (autonomia). Com efeito, como vimos em Cosmologia *(I, 401)*, a individualidade resulta da matéria quantificada (ou suscetível de receber tal ou tal determinação quantitativa). Mas o de que aqui se trata é da personalidade, definida essencialmente pela razão e pela autonomia. *Os fatôres orgânicos são aqui evidentemente insuficientes.*

562 2. **Fatôres psicológicos.** Psicològicamente, a personalidade aparece como uma síntese de tôdas as funções psíquicas. Forma uma espécie de *organismo imaterial,* composto de funções diferenciadas, que agem de maneira solidária sob o contrôle e a direção da *razão.* A identidade dêsse organismo psíquico através do tempo é assegurada pela *memória.* Sua autonomia é obra da *vontade* livre, expressão a mais alta do dinamismo original da personalidade.

Se a personalidade não é dada de uma vez desde o princípio, não é sòmente porque suas condições orgânicas ainda não estão plenamente realizadas, senão também porque é próprio de sua natureza que seja uma *conquista progressiva.* A experiência faz-nos ver suficientemente por que vicissitudes passa essa difícil conquista, aliás nunca concluída e sempre mais ou menos ameaçada por um relaxe do império que a vontade exerce sôbre os impulsos irracionais do instinto.

3. Fatôres sociais.

563 *a) Ponto-de-vista sociológico.* Os sociólogos contemporâneos acreditaram que os fatôres essenciais da síntese psíquica eram, não os fatôres fisiológicos e psicológicos, mas sim os fatôres sociais. Se a noção de indivíduo equivale adequadamente a algo fisiológico e psicológico, *a pessoa, por seu turno, é produto da sociedade.* Definimo-a, com efeito, pela autonomia. Ora, essa autonomia tem seu princípio na razão, que é universal e, por conseguinte, de origem social *(402)*. O desenvolvimento da razão e da autonomia pessoal parece ter sido ligado à desagregação contínua do comunismo primitivo, à extensão cada vez maior dos grupos sociais, e à divisão do trabalho: o indivíduo, liberado da tirania dos grupos restritos e fechados, pôde desenvolver uma atividade mais livre em suas formas e seus meios, e, assim, pela interiorização progressiva da regra moral, chegar à personalidade. [3]

b) Discussão. Que o progresso da interiorização da regra e do direito (e da autonomia pessoal que ela supõe) esteja ligado à desagregação progressiva do "comunismo primitivo" é coisa possível. Mas o que não o é de modo algum é que a moral, a personalidade e a autonomia sejam puros efeitos da desagregação dêsse comunismo primitivo. *Muito melhor se compreenderia que tal comunismo (aliás hipotético) só se haja distendido e desagregado sob a pressão cada vez mais ativa de um sentimento de personalidade e de autonomia que já preexistia nas consciências individuais.* Sem dúvida, DURKHEIM (e DAVY após êle) assegura que, se a razão, a moral e o direito puderam interiorizar-se e individualizar-se, e assim condicionar o advento da autonomia pessoal, foi porque residiam primeiramente no próprio grupo sob a forma social. Mas isto equivale a conceder-se gratuitamente tudo o que está em questão, se o grupo ou a socialidade só são evidentemente coisas morais para consciências capazes de as apreender sob êste aspecto.

A verdade é que *o fator social desempenha uma função importante no desenvolvimento da personalidade, mas não a constitui.* Pela linguagem, pela educação moral, pela tradição, pelos hábitos, costumes e pelas sanções, a sociedade ajuda-nos poderosamente a dominar e a hierarquizar os elementos psicológicos da personalidade. Ademais, a sociedade favorece a manutenção da identidade pessoal: ela não pode, com efeito, ficar

[3] Cf. DURKHEIM, *La Division du travail.* DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, págs. 153 e segs. (DAVY); págs. 355 e segs. (Dr. BLONDEL).

à mercê das flutuações da personalidade; os contratos e os compromissos excluem a instabilidade e exigem a constância da conduta; o personagem social que as circunstâncias formaram deve permanecer semelhante a si mesmo, sejam quais forem as variações pessoais, cuja amplitude se acha, aliás, por essa razão, parcialmente limitada.

Os fatôres sociais são, pois, importantes e numerosos na constituição e na mantença da síntese psicológica. Mas não desempenham nem uma função exclusiva, nem mesmo a função capital. A pessoa, com efeito, é muito mais que o personagem social. *A síntese psíquica não é construída de fora, mas de dentro;* seus fatôres essenciais residem no progresso da razão e do domínio de si, que a sociedade pode, sem dúvida, favorecer, mas não produzir.

D. Etapas da personalidade

564 Sabemos agora quais são os fatôres que condicionam a formação do "eu" ou da personalidade. Resta precisarmos quais são as etapas dessa formação. Vamos ver que o processo consiste, a partir de um período de indiferenciação, numa espécie de interiorização, pela qual a criança conquista e unifica pouco a pouco os elementos de seu eu.

1. **Período de indistinção.** Parece que, a princípio, a criança não distingue o subjetivo do objetivo, e que sua consciência está formada de eus distintos (cerebral, sensorial, espinal) não ligados entre si. Aliás, a custo pode-se falar de consciência. Tratar-se-ia, antes, de uma *corrente confusa e caótica,* na qual nada sobressai, por falta de uma capacidade de atenção que ainda não encontrou suas condições orgânicas. Pouco a pouco, entretanto, a criança começa a discernir elementos nesse caos: *sensações internas,* ligadas às funções orgânicas, e depois sensações externas relativas às qualidades das coisas (sobretudo à luz). O interior e o exterior opõem-se, desde então, por efeito dos *esforços de adaptação ao mundo exterior* e dos obstáculos que deparam.

Segundo PIAGET, o sentimento claro dessa oposição seria bastante tardio, não no sentido de que a oposição entre o eu e o não-eu não seja sentida, senão porque *os dois domínios ainda estão mal definidos.* Assim, para a criança, o sonho muitas vêzes é uma coisa objetiva, que outra pessoa, deitada no mesmo quarto, poderia ter visto. Quanto aos valores afetivos, a criança mui naturalmente, ao mesmo tempo que os sente como realidades subjetivas, também os põe entre as coisas: para ela, o leite é *bom* como é branco ou quente.

Enfim, os *objetos* separam-se do contínuo coloreado e resistente com que se confundiam a princípio.

2. **O eu físico.** O eu vai-se formar agora por oposição ao não-eu *(148). Para a criança, o eu é primeiramente o corpo.* Êste se afirma pelos estados afetivos; aparece pelos esforços de exploração, como sendo simultâneamente o sentido e o sensiente, e depois como um objeto que se pode mover à vontade, que está continuamente presente, e para além do qual nada mais se sente. Pouco a pouco, o corpo acaba, pois, por formar o domínio do eu, cujos limites se confundem com suas próprias fronteiras.

565 3. **O eu psicológico.** A formação da síntese psicológica é relativamente tardia, pois supõe uma *distinção ao menos vivida da vida orgânica e da vida interior* bem como uma reflexão sôbre esta. Esta distinção é feita quando a criança se dá conta de que sua vida orgânica não é todo o seu eu, que ela pode viver em seu interior e, se o quiser, guardar para si o que dentro dela se passa. Tudo isso, aliás, só mui confuso pode ser a princípio, e reduz-se à *consciência de um "dentro"*, por oposição ao corpo, que se torna um "fora" ou, antes, um continente. Essas coisas só tardiamente se explicitarão, graças à educação moral e religiosa, com a noção de uma alma distinta do corpo que forma o eu espiritual.

Êsse progresso vai-se assinalando no *emprêgo dos pronomes* pela criança. Até pelos 20 meses, para se designar a si mesma a criança só se serve do seu nome, exatamente como para designar um objeto. Pelos 2 anos, o pronome aparece, e seu emprêgo assinala a aparição do sentimento de subjetividade. Mas êsse sentimento a princípio é confuso, porquanto a criança começa por dizer «mim», e só mais tarde passa ao *eu*. Com o *eu* introduzem-se os outros pronomes: *tu* e *êle*. A princípio, êsses três pronomes têm *papéis* distintos: aquêle que fala, aquêle a quem se fala e aquêle de quem se fala. Só mais tarde tornam-se sinais de personalidade, e a criança, com o *eu*, conhece-se e afirma-se como pessoa.

Doravante a criança, pelos dez ou doze anos, está de posse de seu eu. Êste interiorizou-se; constituído antes de tudo pelos elementos psicológicos, por assim dizer repeliu o corpo para a periferia. O desenvolvimento da razão, as exigências da educação moral, religiosa e social vão ainda acentuar essa interiorização do eu, induzindo o adolescente a compreender que o conjunto de tudo àquilo que êle é se concentra, de alguma sorte, no seu "eu", que é capaz de dominá-lo, de dirigi-lo e de transformá-lo. Dês então, a conquista do eu passa a ser tarefa de tôda a vida, e seu progresso define o grau de perfeição moral a que cada homem pôde elevar-se.

§ 2. Patologia da personalidade

566 Os transtornos da personalidade são transtornos da consciência do eu, ligados a alterações mais ou menos profundas dos elementos orgânicos ou psíquicos constitutivos do eu. Pode-se dividi-los em duas categorias: os fatos de desdobramento e de desagregação da personalidade, e os fatos de despersonalização.

1. Desdobramentos.

a) Fatos de alternância. Nos sujeitos acometidos desta enfermidade, a vida psíquica cindiu-se em dois ou vários sistemas, que evoluem independentemente uns dos outros. O sujeito passa por estados que já não supõem a continuidade normal: no estado 2, não tem mais nenhuma lembrança do estado 1, porém a memória dêste voltar-lhe-á desde que êle estiver de nôvo no estado 1 *(fenômeno das memórias alternantes)*. A cada um dêsses estados podem corresponder um caráter, um comportamento e mesmo um nome diferentes. Certos casos dêsse gênero ficaram célebres nos anais da psiquiatria (Félida X, Miss Beauchamp, Mary Reynolds). Admite-se, é verdade, que as condições de observação dêsses sujeitos anormais, extremamente sugestionáveis e gravemente ciclotímicos,[4] devem ter contribuído para constituir os fenômenos de alternância. Mas, ao que parece, seria exagêro supor que elas os hajam produzido, já que êsses fenômenos se acham esboçados em certos estados normais.[5]

b) Desdobramentos simultâneos. Os fenômenos de desdobramento simultâneo são revelados sobretudo pelo processo da *escrita automática*. Consegue-se manter uma conversação seguida com um indivíduo que, por exemplo, faz operações aritméticas enquanto fala. Todavia, a maioria dêstes casos parecem duvidosos. Teve-se de reconhecer que bom número dos fenômenos de desdobramento simultâneo são produzidos artificial e involuntàriamente pelas sugestões do psiquiatra. Aliás, o desdobramento nunca é perfeitamente simultâneo: ao que parece, há saltos rápidos de uma operação à outra.[6]

---

[4] A constituição ciclotímica é caracterizada por oscilações bruscas, freqüentes e irregulares do humor.

[5] O momento do despertar, sobretudo se sobrevém bruscamente em pleno sonho, muitas vêzes é um momento de indecisão para a consciência de personalidade. Do mesmo modo, um choque emotivo violento pode fazer que a gente se sinta transformado a fundo e como que revestido de uma nova personalidade. Os fatos de conversão relacionam-se com o caso precedente, quando a conversão se produz bruscamente, como um relâmpago.

[6] Cf. P. JANET, *Les névroses*, pág. 270. Em muitos casos, a explicação mais óbvia é a do automatismo psicofisiológico. Êste automatismo deflagra-se ao apêlo de uma percepção subconsciente. Assim é que se provocam movimentos complexos de adaptação colocando na mão anestesiada (e oculta) de um histérico objeto conhecido (faca, lápis, caixa de fósforos): o contato dêsses objetos provoca os movimentos apropriados (cf. BINET, *Les altérations de la personnalité*, pág. 106). Tudo isso explica-se bem pelo subconsciente, sem que haja razão para recorrer a dois eus. Teremos de voltar sôbre êste assunto no estudo do subconsciente.

567 2. **Despersonalizações.** Trata-se aqui de fenômenos completamente distintos dos precedentes. *O sujeito não mais reconhece quer uma parte quer mesmo o conjunto do seu eu.* Ora é o corpo que parece mudado: certos doentes asseguram que seu côrpo é de vidro ou está sem vida. Ora é o psiquismo que sofreu misteriosas transmutações: afirma o sujeito que lhe tomaram a vontade; sente-se dominado por fôrças exteriores; perde totalmente a lembrança de sua vida passada, etc. Ora, enfim, o mundo exterior assume um aspecto totalmente nôvo, ou porque a forma e a ordem das coisas se transformem como no sonho, ou porque tomem um significado nôvo.

Aliás, em todos êsses casos, assim de desdobramento como de despersonalização, *os transtornos só concernem à unidade e à identidade empíricas do eu.* O que se desagrega é ùnicamente a síntese psicológica. A unidade fundamental do eu fica intata: não sòmente pode ser restaurada, nos casos de transtornos psicógenos e em muitos de psicoses lesionais,[7] senão que, mesmo no estado de desagregação, os sujeitos conservam o sentimento espontâneo de sua unidade profunda, e muitas vêzes manifestam estupefação ante a incoerência de seu próprio psiquismo.

ART. II. *TEORIAS DA PERSONALIDADE*

568 Aos filósofos foi proposto o problema de explicar os caracteres que definem o "eu", isto é, a personalidade. Temos sôbre isso uma porção de teorias, que as mais das vêzes dependem de princípios estranhos à experiência psicológica, mas que devem ser apreciadas em função dessa experiência. Aliás, pode-se reduzi-las a dois grupos principais, conforme dependem de uma ou de outra das duas hipóteses que aqui se podem formular. Com efeito, a análise que precede revela duas realidades empíricas: de uma parte, os múltiplos e variados fenômenos que constituem o eu; de outra, um sujeito de atribuição de todos êsses fenômenos, chamado eu-sujeito. Tem-se, pois, que escolher entre duas explicações: ou explicar o "eu", com seus caracteres de unidade, identidade e autonomia, só pelos fenômenos, ou explicar por um sujeito os caracteres da personalidade. O primeiro ponto-de-vista é o das teorias fenomenistas; o segundo, o das teorias substancialistas.

§ 1. TEORIAS FENOMENISTAS

569 Essas teorias foram propostas pelos empiristas dos séculos XVIII e XIX. Seu princípio geral é que *a personalidade*

[7] Distinguem-se as *psicoses constitucionais*, cuja origem primeira se acha em certas disposições nativas dos sujeitos, razão por que são chamadas *psicógenas* ou *endógenas*, embora não esteja esclarecida a questão de saber se admitem ou não uma organicidade; e as *psicoses lesionais*, condicionadas por alterações anátomo-fisiológicas.

pode e deve explicar-se só pelos fenômenos, considerados como podendo, sob certas condições, formar uma soma ou coleção com os caracteres que definem o eu pessoal.

A. **Argumentos fenomenistas**

São de três classes êstes argumentos. Uns são puramente negativos e tendem a provar que é ininteligível a hipótese de um sujeito substancial. Outros contestam o valor experimental da noção de personalidade. E há os que pretendem explicar sem nenhum sujeito os caracteres da personalidade.

1. **Crítica da noção de substância.** Todos os empiristas do século XVIII (LOCKE, CONDILLAC, BERKELEY, HUME) consideram a noção de sujeito substancial como ininteligível. Uma substância ou um sujeito, dizem, é por definição algo que está situado por debaixo dos fenômenos (*sub-jacere, sub-stare*), isto é, um *substrato* ou um *suporte*. Ora, tal realidade, se existisse, seria *incognoscível em si mesma*, visto que a experiência jamais nos dá senão qualidades ou fenômenos; *inútil*, pois seria imóvel e inerte sob o fluxo dos fenômenos; *impensável em si mesma*, já que deveria ser considerada como desprovida de tôda determinação; e, enfim, *contraditória*, porquanto, destinada a servir de suporte aos fenômenos, teria por sua vez necessidade de suporte próprio (LOCK, *An Essay on human understanding*, l. II, c. XXIII).

Há, portanto, que renunciar a tôda idéia de sujeito substancial, que não tem outro fundamento na experiência a não ser um grupo de qualidades constantes que sustentam as qualidades variáveis.

A substância *chumbo*, por exemplo, reduz-se a um complexo de qualidades: côr desbotada e esbranquiçada, um pêso determinado, certo grau de dureza, de ductilidade e de fusibilidade. O sujeito *homem* não passa de um complexo de qualidades extensas e de qualidades ditas espirituais. O sujeito *alma* ou *espírito* não é senão uma coleção de fatos internos, que coexistem mercê da memória.

570 2. **Crítica da experiência de personalidade.** Esta crítica é sobretudo obra de HUME, que pretende mostrar que estamos longe de ter uma consciência precisa e firme da unidade e da identidade do eu. Na realidade, não verificamos em nós impressão constante e invariável.[8] *O sentimento do "eu"* (*self*),

[8] *A Treatise of human nature*, 4.ª parte, seção VI: "Se desprezarmos alguns metafísicos, ouso afirmar do resto dos humanos que êles não são outra coisa senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem com inconcebível rapidez e estão num fluxo e num movimento perpétuos".

que se tem em tão grande conta, *não é uma experiência, mas uma construção de filósofo,* porquanto, por mais fundo que eu penetre em mim mesmo, nunca chego a ter outra coisa senão percepções particulares.

Todos êstes argumentos, já implicados na afirmação de CONDILLAC de que o eu não é mais que uma coleção de sensações, foram repetidos no século XIX por TAINE, para quem o eu se reduz inteiro a uma "série de acontecimentos" e a um "polipeiro de imagens" *(De l'Intelligence,* t. I, pág. 350).

571 **3. Gênese da ilusão do «eu-sujeito».**

a) O jôgo da associação. Segundo HUME, tudo pode explicar-se pela associação. A idéia de sujeito representa apenas uma generalização da noção comum de *coisa.* Efetivamente, esta tem três propriedades: é a unidade de uma multiplicidade coexistente; é a unidade de uma mutliplicidade sucessiva, e é um substrato cujas modificações as qualidades sensíveis representam. Ora, é fácil demonstrar que *tôdas essas propriedades são o resultado da associação.* A primeira é produzida pela coexistência das qualidades na percepção: o espírito representa-se em bloco essas qualidades e trata essa coleção como um todo orgânico, designando-a com uma só palavra. Aos poucos, a unidade verbal transforma-se em unidade real. A segunda propriedade deriva do fato de a coisa parecer não mudar, ou, pelo menos, não mudar de maneira sensível, senão em tempo relativamente longo; daí vem que a coisa nos pareça idêntica a si mesma. Mas, como essa identidade não pode ser atribuída às qualidades evidentemente variáveis, atribuimo-la ao próprio grupo de qualidades, e, para além dessas próprias qualidades, a um sujeito comum imóvel das modificações.

b) Gênese da pessoa-sujeito. É da mesma maneira que formamos a idéia de substância espiritual. Assim como a substanciabilidade das coisas exteriores provém, para nós, da semelhança que apresentam no tempo, assim também *a substanciabilidade do eu nasce da memória.* Esta, com efeito, basta para explicar nosso sentimento de identidade pessoal: de envolta com a continuidade sucessiva de nossas percepções internas, ela nos dá o sentimento da causalidade recíproca dessas percepções, isto é, de seu encadeamento, e, enfim, agrupa essas próprias percepções conforme suas semelhanças. Dessas diversas relações conservadas pela memória nasce a noção de nossa identidade pessoal e substancial. Mas esta, em definitivo, não é outra coisa que a da ligação de uma série de causas e de efeitos *(Treatise,* l. I, 1.ª parte, sec. VI).

TAINE e STUART MILL, partindo do mesmo princípio que HUME, propõem explicações um pouco diferentes. Segundo TAINE, entre os fatos psicológicos, que são a única realidade dada, alguns são *estados fortes* e, como tais, assumem a forma de interioridade; erigem-se em corpo e em eu; os *estados fracos*, ao contrário, são repelidos e compõem o mundo dos objetos ou do não-eu. Em suma, *a idéia de personalidade reduz-se à de estados psíquicos internos*, e os objetos ou mundo exterior são efeito de uma «alucinação verdadeira» (TAINE, *De l'Intelligence*, t. II, livro III, c. I). Quanto a STUART MILL, êste define o eu como uma «possibilidade permanente de sensações». «A crença de que meu espírito existe, mesmo quando não o sintamos, nem pensemos, nem tenhamos consciência de sua própria existência, reduz-se à crença de uma *possibilidade permanente dêsses estados* [...]. Não vejo nada que nos impeça de considerar o espírito como sendo apenas a série de nossas sensações, tais como se apresentam efetivamente, aditando-lhes as possibilidades indefinidas de sentir que, para sua realização atual, pedem condições que podem ocorrer ou não ocorrer, mas que, como possibilidades, existem sempre, e muitas das quais podem realizar-se à vontade» (*Philosophie de Hamilton*, pág. 228).

B. Discussão

572 Temos de examinar brevemente as três categorias de argumentos fenomenistas.

1. **O sujeito não é um substrato inerte.** A crítica da noção de substância repousa inteira num contra-senso. *A noção de sujeito não é a de um substrato inerte da mudança*, no qual as qualidades viessem de alguma sorte colar-se, como a veste adere ao corpo, ou como a pintura recobre a superfície das coisas. Esta concepção é absurda. De fato, *o sujeito só compõe com suas qualidades um único ser concreto*, de tal sorte que, pròpriamente falando, não são as qualidades que mudam, mas sim o sujeito é que muda com elas e por elas. O sujeito muda, pois, constantemente, conforme o curso dos fenômenos que o afetam: a permanência e a estabilidade só pertencem à sua essência, e não à sua realidade concreta. Vê-se, por aí, que a objeção de HUME, de que o sujeito seria impensável em si mesmo, não tem valor. O sujeito, em si mesmo, define-se ao mesmo tempo por suas propriedades essenciais e pelas qualidades que o individualizam, visto que tudo isso compõe o sujeito concreto.

573 2. **Realidade empírica do «eu».** Em vão contesta HUME a experiência psicológica do "eu". Essa experiência pode comportar graus, mas é um fato *tão evidente* como a multiplicidade dos estados de consciência. Ademais, contràriamente ao que imaginam os empiristas, êsse "eu" não é construído a partir de seus elementos, como se os elementos, dados primeiramente

isolados e dispersos, fôssem em seguida reunidos num todo. *O todo é que é primitivo,* e os elementos, como tais, só os discernimos e distinguimos tardiamente.

O que mais acima dissemos da formação do eu na criança não contradiz essa observação, porquanto, a bem dizer, a criança não constrói o seu eu: *descobre-o* progressivamente, à medida que se realizam as condições orgânicas, experimentais e racionais. Quanto à síntese psicológica, na criança, ela não resulta de uma acomodação de elementos preexistentes, mas sim de uma tomada de consciência cada vez mais profunda de uma ordem de direito implicada e pré-formada na razão. Como tal, é pois anterior aos elementos.

Enfim, não é de admirar que HUME não consiga descobrir o "eu" na sua experiência: o "eu" que êle procura não existe nem pode existir, pois *não é um substrato existente à parte dos estados de consciência,* mas o próprio conjunto do eu com seus caracteres da unidade e identidade pessoais.

3. **Malôgro do associacionismo.** As explicações de HUME quanto à formação da idéia de coisas ou de sujeito permanente são puras petições de princípio. Com efeito, *se as pretensas "coleções" são designadas por uma só palavra, evidentemente é porque desde o princípio aparecem como todos orgânicos.* As pedras de um montão, por mais que sejam dadas juntas para a percepção, nem por isso deixam de continuar formando um montão, isto é, uma coleção, mas nunca uma coisa ou um sujeito. Doutra parte, é verdadeiramente impossível conceber como uma coleção ou série de estados de consciência poderia chegar a conhecer-se a si mesma como uma unidade idêntica a si mesma.[9] Aliás, o próprio HUME acaba concordando conosco quando diz que, na hipótese do eu-coleção, a experiência de unidade e de identidade é incompreensível, e que a única solução plausível seria a de um sujeito permanente.[10]

---

9 A explicação de TAINE não é menos arbitrária. Não se vê como, sendo dados sòmente estados psicológicos, sua diferença de intensidade bastaria para os transformar em mundo interior ou exterior, real ou imaginário.

10 *Treatise,* l. I, 4.ª parte, *Apêndice:* "Em suma, há dois princípios que não chego a harmonizar, sem que por isso possa renunciar a um ou ao outro, a saber: o princípio de que nossas percepções distintas são existências distintas, e que o espírito jamais percebe qualquer conexão real entre existências distintas. Já não haveria nisto dificuldade se se admitisse ou que nossas percepções inerem em algo de simples e de individual, ou que o espírito percebe alguma conexão real entre elas. No que me concerne, devo confessar que esta dificuldade excede meu entendimento..." S. MILL faz a mesma confissão: "Se considerarmos o espírito como uma série de estados de consciência, somos obrigados a completar a proposição, chamando-a uma série de estados de consciência que se conhece a si mesma como passada e futura; e somos reduzidos à alternativa ou de crer que o espírito

C. Teoria kantiana

574 KANT é um empirista nominalista que, partindo das mesmas idéias que HUME, procura noutra via a solução dos problemas propostos pelo empirismo. Essa via é a das *formas a priori* do entendimento e da sensibilidade. Dessa teoria faz KANT a seguinte aplicação à psicologia do "eu".

1. **Unidade formal do eu.** A idéia de um sujeito permanente colocado além dos fenômenos deve ser rejeitada como não tendo apoio na experiência. Entretanto, a consciência de unidade, de identidade e de autonomia é um fato. Como explicá-la? Explica-se, diz KANT, pela mesma *função de apercepção* que nos faz reunir no conceito de um objeto tôda a diversidade e multiplicidade de uma intuição. Essa função produz uma unidade transcendental (isto é, um objeto) ligando os diversos elementos da intuição, e *produz um "eu" ligando os diversos e múltiplos estados da consciência (Crítica da razão pura,* "Analítica transc.", § 178; "Dialética transc.", c. I). A unidade do eu, do ponto-de-vista empírico, não passa, portanto, de uma *unidade formal.* Materialmente, o eu é mera coleção e sucessão de fenômenos.

2. **Discussão.** A teoria de KANT não traz solução às dificuldades nascidas do empirismo. Primeiramente, também ela constitui uma *petição de princípio*: para explicar como os estados de consciência múltiplos e cambiantes tomam a forma do "eu", KANT declara que é porque são percebidos como unidades; mas, como já se faz mister um sujeito para formar essa percepção, segue-se que o sujeito é que explica aquilo que deveria explicá-lo!

Doutra parte, tornamos a encontrar nessa teoria o êrro que caracteriza todo o empirismo, e que consiste em pensar que o múltiplo e o diverso se dão antes que a unidade, e que a unidade seria o resultado de uma fabricação artificial. Jamais o empirismo pôde conseguir explicar inteligìvelmente os processos pelos quais se efetuaria essa difícil operação. Aliás, a experiência contradiz claramente essas concepções, fazendonos ver que *as unidades ou todos orgânicos precedem seus elementos*, e que os objetos, enquanto formas ou estruturas, são dados imediatos da percepção.

---

ou eu é coisa diversa das séries de estados de consciência ou de possibilidades de estados de consciência, ou então de admitir o paradoxo de que alguma coisa que, por hipótese, não passa de uma série de estados de consciência pode conhecer-se a si mesma enquanto série" (*Philosophie de Hamilton*, pág. 235).

§ 2. Teorias substancialistas

575 Como as teorias fenomenistas são impotentes para explicar a experiência do "eu", mister se faz encararmos a outra hipótese, que procura a explicação no sujeito substancial. Na realidade, as teorias substancialistas são anteriores ao fenomenismo, pois correspondem às exigências do senso comum, que exige um sujeito como suporte da mudança. Não podem, porém, essas teorias nem ater-se às concepções insuficientemente elaboradas do senso comum, nem deixar de ter em conta as críticas feitas pelo fenomenismo a certas formas discutíveis do substancialismo.

A. A «coisa que pensa», de Descartes

1. **O «Cogito».** Para Descartes, o «eu pensante», a «coisa que pensa", é primeiro uma *experiência.* Com efeito, o sujeito pensante percebe-se a si mesmo no ato de pensar como "uma substância cuja essência ou natureza tôda é só pensar". "Eu penso, logo existo" não é um raciocínio, é uma *intuição* em que o pensamento e o ser formam uma coisa só. O ser assim percebido, insiste Descartes, só pode ser uma substância ou um sujeito. [11]

576 2. **Valor do «Cogito».** Mais acima se viu que os empiristas contestam a realidade da intuição de um eu-sujeito. Mas seus argumentos são inoperantes. Redundam todos em dizer que não temos nenhuma "consciência pura do eu-substância como ser individual", o que é evidente, mas não se trata disso. O que se trata de saber é se é possível ter uma consciência empírica do eu que não seja ao mesmo tempo e necessàriamente a consciência de ser um sujeito. Nisso, o *Cogito* cartesiano resiste a todos os assaltos. Se podemos dizer ou pensar: "Eu sou pensante", "sou vivente", "sou padecente", é porque nos apreendemos intuitivamente como "uma coisa que pensa, vive e sofre", isto é, como um sujeito permanente das múltiplas e diversas modificações. *O eu-sujeito é primeiramente uma realidade experimental.*

De fato, a concepção cartesiana encerra dificuldades. Assim, Descartes identifica arbitràriamente o pensamento com o ser. Ora, há ser que não é pensamento, e o pensamento não é um ser, senão uma maneira de ser. Todavia estas dificuldades deixam intato o sentido profundo do *Cogito.*

---

[11] Cf. MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée. Oeuvres* (Tisserand), t. III e IV.

3. **Crítica empirista do «Cogito».** De um ponto-de-vista empirista objeta-se, contra o *Cogito* cartesiano, que há confusão entre o "eu empírico", tal como o revela a consciência, e o "eu substancial", pelo qual conclui a metafísica. Mas esta objeção não significa coisa alguma de inteligível. Efetivamente, *não há dois eus, um empírico e outro substancial.* Se se tem a intuição do primeiro, tem-se por isso mesmo a intuição do segundo, pois ambos não fazem senão um só. O que é verdade é que a noção metafísica de alma espiritual está meramente implícita na intuição do eu empírico, e que só pela reflexão e pelo raciocínio, a partir da intuição do eu empírico, é que chegaremos a explicitá-la. Mas isso não tira nada ao valor da experiência que temos intuitivamente de nossa existência como sujeito.

B. O eu como experiência de fôrça

577 1. **Sensação de esfôrço.** MAINE DE BIRAN reconhece que, como o queria DESCARTES, há deveras uma percepção imediata, isto é, uma intuição, do sujeito por si mesmo. Todavia, crê que essa intuição não é a do ser no pensamento ou do sujeito pensante, e sim a de uma relação entre o eu e o não-eu, *relação revelada pelo esfôrço desenvolvido pelo eu para dominar o não-eu* que lhe resiste. Nesse esfôrço contínuo é que percebemos a unidade, a permanência e a identidade do eu no tempo. [12]

2. **A intuição do eu como sujeito ativo.** A explicação oferecida por BIRAN é discutível, pelo menos quanto à natureza da sensação de esfôrço, que é de origem periférica, e não central *(117)*. Contudo, BIRAN bem viu que a intuição do eu não era a intuição de uma substância passiva, e sim a do *sujeito ou princípio ativo da vida psicológica.* E' êsse o sentido profundo de sua doutrina. O "eu", tal como o revela a intuição, é, com efeito, apreendido nos diversos e múltiplos fenômenos (idéias, imagens, afetos, percepções, emoções, sentimentos, volições, etc.) que emanam dêle ou o afetam. E' interior a todos os seus estados. Mas é no esfôrço voluntário que êle é objeto de uma experiência vivida particularmente intensa, pois em nenhuma outra parte se afirma tão claramente como princípio e causa.

---

[12] DESCARTES, *Discurso do Método*, 4.ª parte; *Princípios da Filosofia*, I, c. XI: "Observamos que é manifesto, por uma luz que está naturalmente em nossas almas, que o nada não tem nem qualidades nem propriedades que lhe pertençam, e que, onde achamos algumas delas, deve achar-se necessàriamente uma coisa ou substância de que dependem".

C. O eu como inferência

578 1. **Teoria de Reid** Os Escoceses com REID e os Ecléticos com ROYER-COLLARD e V. COUSIN crêem que é necessário admitir a realidade de um sujeito para explicar a experiência psicológica, mas que isso só pode resultar de um raciocínio. *O sujeito é inferido, e não intuído.* O princípio dêsse raciocínio, afirma REID, outro não é senão o princípio de substância: tôda mudança supõe um sujeito.

2. **Discussão.** Nessa teoria há uma confusão entre a própria experiência e as razões que a fazem inteligível. A noção de um sujeito da vida psicológica não é efeito de um raciocínio, mesmo implícito (a supor que os haja tais), e sim um *dado imediato,* um "fato primitivo" da consciência, que sob forma mais ou menos clara acompanha tôda a nossa vida psicológica.

Só posteriormente é que a reflexão sôbre essa intuição nos permite compreender discursivamente a *evidência inteligível* que encerra. E ainda há que compreender que essa experiência, longe de ser justificada pelo princípio de substância, é, ao contrário, simultâneamente com a intuição do eu, uma intuição dêsse princípio *(494).*

D. Conclusão

579 1. **Necessidade de um sujeito.** O estudo das diferentes teorias relativas à personalidade leva-nos a concluir que *não há outra explicação possível da experiência e dos caracteres do "eu" senão por um sujeito substancial.* O fenomenismo, com efeito, como quer que se apresente, é incapaz de explicar essa experiência. Uma coleção de coisas não é um ser; uma série ou uma caravana não é um todo orgânico; uma série sucessiva ou uma coleção simultânea não podem conhecer-se nem como série, nem como coleção, nem ainda menos como unidades.

Ao contrário, *a unidade e a identidade* tornam-se inteligíveis desde que se admita que elas exprimem a realidade de um sujeito que está submetido à mudança e de um sujeito que dura ao mesmo tempo que muda. Quanto à *autonomia,* se implica outra coisa que a unidade e a identidade, que são os caracteres da individualidade *(indivisum in se et divisum a quolibet alio),* pelo menos encontra na individualidade a sua condição necessária: *só um indivíduo* (e não uma colônia ou série) *pode ser uma pessoa,* isto é, um ser inteligente e livre, senhor de si *(individuum ratione praeditum, sui juris).*

580 **2. Intuição do eu.**

a) Forma da intuição. Êsse sujeito que nós somos não é uma construção do espírito. E' um dado experimental. *A intuição do eu-sujeito é coextensiva a tôda a nossa vida psicológica,* no sentido de que de alguma sorte não cessamos de estar ontològicamente presentes a nós mesmos, e de que apreendemos essa presença ontológica nos atos que dela emanam. [13]

Essa consciência de si como sujeito é uma *consciência habitual.* Para que se torne consciência *atual,* faz-se mister um ato de reflexão sôbre si. Mesmo quando é consciência atual e reflexa, nunca é essa intuição do eu puro que os empiristas timbram em reclamar, e que é impossível. Porque *o sujeito só pode ser apreendido em seus atos e por seus atos,* dos quais só é possível distingui-lo por uma abstração da mente. Enfim, a consciência ou intuição de si como sujeito não é um conhecimento intuitivo da *natureza* do sujeito que somos. Sòmente é *apreensão de uma realidade existencial,* cuja natureza não chegaremos a conhecer com precisão senão à custa de minuciosas e difíceis análises. [14]

b) Conteúdo da intuição. Qual é exatamente o conteúdo dessa intuição existencial? Nós nos apreendemos como um *sujeito complexo,* princípio de fenômenos e de atividades de natureza mui diferente, visto dizermos com igual verdade: "eu como", "digiro", "sofro", "amo", "raciocino", "quero". Esta complexidade deixa, pois, subsistir na intuição a unidade essencial do sujeito, porém dois pólos se manifestam também, de alguma sorte, na intuição do eu, o *pólo físico (corpo)* e o *pólo psíquico (alma).* Nada de tudo isso se precisa claramente ao nível da intuição empírica do eu. Mas, como antes dissemos, é nessa própria intuição que a análise metafísica discernirá a natureza e o modo de união dos princípios de onde procede a complexa unidade da pessoa humana.

---

[13] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 10, art. 8. Quantum ad cognitionem habiutalem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius (...). Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in seipsa agatur attendat, sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur". — Ia., q. 43, a. 5, ad. 2; "Illa quae sunt per essentiam sui in anima cognoscuntur experimentali cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca".

[14] Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate,* q. 10, a. 8, ad 8m. in contr.: "Secundum hoc scientia de anima est certissima quod unusquisque experitur se animam habere et actus animae sibi inesse, sed cognoscere quid sit anima difficillimum est".

ART. III. *O CARATER*

581 A noção de caráter está ligada com a noção de personalidade. Sob o nome de caráter entende-se, com efeito, quer a *personalidade concreta,* isto é, o conjunto de disposições psicológicas e de comportamentos habituais de uma pessoa, quer a capacidade e *hábito da energia no querer e na ação* (neste sentido se diz de alguém que tem "caráter"), noção que ainda é relativa à personalidade, mas considerada aqui em sua manifestação mais alta, que é a vontade. E' sobretudo do caráter entendido no primeiro sentido que temos agora de nos ocupar. Duas questões se propõem: as de sua natureza e de sua evolução.

§ 1. NATUREZA DO CARÁTER

A idéia de caráter implica referência à individualidade, àquilo que faz que um indivíduo seja distinto de todos os outros, e que se possa reconhecê-lo. Todo indivíduo, como tal, possui, com efeito, caracteres ou marcas próprias, que são "diferenças individuais" ou notas individuantes *(I, 46),* acessíveis à intuição concreta e ao conhecimento por simpatia ou conaturalidade. Êsses sinais individuais *(idiossincrasia)* são de natureza fisiológica e psicológica.

A. Elementos do caráter

582 1. **O temperamento.** A individualidade, dizíamos acima, vem do corpo. Isso equivale a dizer que o caráter tem como primeira base o temperamento ou individualidade física. O temperamento (etimològicamente *equilíbrio)* segundo a concepção de HIPÓCRATES e de GALENO, é uma mistura, em proporções variáveis, dos quatro humores fundamentais: linfa, bile, nervos e sangue. Desta concepção provém a divisão clássica dos caracteres em *linfático, bilioso, nervoso e sangüíneo,* conforme o elemento que predomine no temperamento correspondente. Na realidade, parece certo que a distinção dos caracteres foi que suscitou a dos temperamentos.

Hoje em dia considera-se que o temperamento é o resultado dos cinco elementos seguintes: constituição anatômica, morfológica, química, sistema neurovegetativo e cérebro-espinhal.

a) Constituição anatômica. Distinguem-se quatro grandes sistemas anatômicos: bronco-pulmonar, gastro-intestinal, muscular e cérebro-espinhal. Conforme o sistema que predomine, diz-se que um

temperamento é do tipo respiratório, do tipo digestivo, do tipo muscular ou do tipo cerebral (fig. 28).[15]
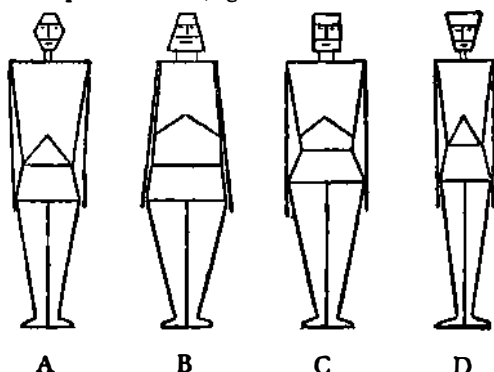
Fig. 28. Esquema dos quatro tipos anatômicos.

a) *Tipo respiratório. Cabeça em losango. Predominância do tórax e do andar médio da face.* b) *Tipo digestivo. Cabeça triangular. Predominância do abdômen e do andar inferior da face.* c) *Tipo muscular. Tronco igualmente repartido entre o tórax e o abdômen. Andares iguais da face.* d) *Tipo cerebral. Predominância da cabeça e do andar superior da face.* (Segundo o Dr. THOORIS, Paris, Legrand, 1924).

b) Constituição morfológica. Leva-se em conta, aqui, de um lado a *estrutura geral do corpo,* e, do outro, a *estrutura do crânio.* Do primeiro ponto-de-vista, distinguem-se dois tipos: o tipo «chato» e o tipo «redondo». (Em geral, as pessoas «compridas» são «chatas», e as pessoas «largas» são «redondas»). — Como caráter, observa-se que, em geral, os «chatos» são concentrados ou retraídos, e os «redondos» são abertos e expansivos. — A estrutura craniana permite a Eugêne LEDOS (*Traité de phisionomie humaine,* Paris, 1894) distinguir oito tipos distintos e oito caracteres correspondentes.

c) Constituição química. Aqui tudo depende das *glândulas endócrinas* ou glândulas de secreção interna. A influência destas secreções sôbre o psiquismo é certa, e parece considerável. Distinguem-se diversos temperamentos endocrinianos, conforme predomine uma glândula sôbre as outras e conforme seu grau «híper» ou «hipo» (temperamentos hipertireoidiano e hipotireoidiano, híper ou hipogenital, etc.).

d) Sistema nervoso vegetativo. Subdivide-se em *parassimpático* (que produz pessimistas, em razão de seu excessivo dispêndio de energia) e em *simpático* (optimistas, expansivos).

e) Sistema cérebro-espinhal. A efetividade parece depender sobretudo dos *órgãos situados na base do cérebro* (terceiro ventrículo,

[15] O respiratório é, de bom grado, esportivo; o digestivo é exuberante, "bon vivant", optimista; o muscular é combativo; o cerebral revela grande atividade intelectual, especulativa, estética ou organizadora.

tálamo e corpo estriado). Nessa região é que reside pròvàvelmente o patrimônio instintivo, impulsivo e afetivo de um indivíduo.

Êstes diferentes sistemas podem dar combinações extraordinàriamente variadas, que explicam a multidão infinita de individualidades e caracteres.[16]

583 2. **Elementos psicológicos.** Êstes elementos é que constituem o caráter pròpriamente dito. Compreendem primeira e fundamentalmente o que se chama "o natural", depois os hábitos adquiridos, e finalmente as influências do meio e da profissão.

a) *O natural.* Sob o nome de "natural" designam-se tôdas as *disposições psicológicas hereditárias e inatas*, provenientes da família e da raça, e que compõem o temperamento moral. Essas disposições concernem à inteligência, de amplitude e de forma tão variáveis de um indivíduo a outro; à vontade, igualmente tão diferente em poder e em continuidade conforme os indivíduos; e, enfim, à afetividade, pela qual sobretudo se distinguem melhor os caracteres.

A questão da hereditariedade psicológica, que é um fato tão certo como o da hereditariedade física, ainda é muito obscura em si mesma. Há certamente *transmissão de qualidades psíquicas*, e muitas vêzes as doenças mentais se transformam ao se transmitirem (muitas vêzes mudam de sinal, de alguma sorte: certos inibidos psíquicos têm como descendentes indivíduos falhos quanto às funções de inibição, e inversamente). Quanto à *hereditariedade dos caracteres adquiridos*, isto é, da diferença existente entre a norma e a flutuação,[17] nada se sabe de absolutamente seguro. Parece, sòmente, que a modificação adquirida não se inscreve no germe e, por conseguinte, não é suscetível de transmitir-se *(I, 422)*. *O que se transmite é uma predisposição ou um «terreno».* Estas observações, feitas a propósito dos caracteres morfológicos e fisiológicos, valem com maioria de razão para os caracteres psicológicos adquiridos, cuja transmissão, de fato e de direito, é das mais incertas.

584 *b) Os costumes.* O costume, depois da herança, é o fator mais importante do caráter psicológico. E' o passado do indivíduo que vem juntar-se ao passado ancestral, para reforçá-lo, modificá-lo, contradizê-lo, e, às vêzes, para libertá-lo dêle.

---

[16] Essas classificações permanecem ainda muito vagas, e longe estão de haver atingido o nível científico. Cf. POIRIER, *La Psychologie des caractères* (*N. Traité de Psychologie* de DUMAS, VII, pág. 2).

[17] Cf. L. CUENOT, *La genèse des espèces animales*, Paris, 1911, pág. 109: "Para certa raça de vacas, a norma é produzir quinze litros de leite por dia; se uma delas, ricamente alimentada, e tratada de maneira hábil, chega a produzir vinte litros, o "caráter adquirido" pelo indivíduo é de vinte menos quinze, ou seja a faculdade de produzir cinco litros mais do que a norma".

c) *O meio e a profissão.* O caráter de cada um depende, em parte também, de seu *meio*, do qual êle toma, por mimetismo ou como por osmose, as disposições orais, os sentimentos, os preconceitos e as paixões. A *profissão* só intervém mais tarde, e sôbre um caráter já formado. Mas não deixa de exercer influência às vêzes considerável. Cada profissão comporta hábitos e atitudes, a um tempo exteriores e morais, que acabam por se integrar na personalidade, e mesmo, em certos casos, por modelar até a personagem física. Se normalmente o caráter profissional desaparece fora do exercício da função, também sucede incorporar-se tão bem ao conjunto psicológico, que vem a ser como uma segunda natureza e nunca é deposto no vestiário.

B. Classificação dos caracteres

585 1. **Ensaios de classificação.** A classificação dos caracteres segundo os temperamentos e os diferentes elementos que os compõem é extremamente vaga e muito incerta em suas bases. Tentou-se também classificar os caracteres conforme a predominância de uma ou de outra das grandes funções psíquicas. Por exemplo, as diferenças na sensibilidade dariam os caracteres brutal, grosseiro, delicado, èmotivo, sentimental, etc. As diferenças intelectuais dariam os caracteres raciocinador, intuitivo, científico, estético, prático, etc. Mas tudo isso ainda é muito impreciso.

Objeta-se, por vêzes, contra as classificações dêsse gênero, que ainda não passam de divisões abstratas e sem alcance quanto à individualidade, pois há muitas maneiras de ser raciocinador, ou sensível, ou voluntarioso, etc. Mas esta objeção é excessiva, porquanto bem evidente é que, se a classificação devesse levar em conta tôdas as diferenças individuais, haveria tantas classes quantos indivíduos!

2. **«Enquêtes» psicográficas.** Têm-se empregado diferentes processos experimentais para obter maior precisão na definição e classificação dos caracteres. O mais empregado é o das "enquêtes" psicográficas. Seu princípio consiste em obter de pessoas competentes (médicos, professôres, educadores) descrições detalhadas de grande número de temas, feitas segundo um questionário uniforme versante sôbre todos os elementos do caráter. Procura-se, em seguida, determinar pelo método estatístico quais são as qualidades que, ordinàriamente, se apresentam juntas, e qual é, em cada grupo, a freqüência das outras qualidades. [18]

[18] Cf. Dr. G. POYER, *Les problèmes généraux de l'hérédité psychologique*, Paris, 1921. O estudo científico do caráter é chamado hoje quer *caracterologia*, quer *psicologia individual*.

HEYMANS e WIERSMA (cujas técnicas empregou LE SENNE no seu *Traité de Caractérologie*) pelos processos da psicografia conseguiram assinalar três propriedades fundamentais: *emotividade* (emotivos: E; não-emotivos: nE); — *atividade* (ativos: A; não-ativos: nA); — *repercussão das representações* (aqui HEYMANS e WIERSMA distinguem duas classes: os «primários», nos quais a repercussão não vai muito além do presente: P; e os «secundários», em quem vai muito além: S).

A combinação dessas três propriedades fundamentais dá *oito caracteres-tipos*, a saber:

1. nE nAP (não-emotivos não-ativos primários): amorfos.
2. nE nAS (não-emotivos não-ativos secundários): apáticos.
3. nE AP (não-emotivos ativos primários): sangüíneos.
4. nE AS (não-emotivos ativos secundários): fleumáticos.
5. En AP (emotivos não-ativos primários): nervosos.
6. En AS (emotivos não-ativos secundários): sentimentais.
7. E AP (emotivos ativos primários): coléricos.
8. E AS (emotivos ativos secundários): apaixonados.[19]

§ 2. EVOLUÇÃO DO CARÁTER

586 Tem-se às vêzes contestado que os caracteres evoluam. Aliás, é para a imutabilidade do caráter que propende também o senso comum. "O que o berço dá só a tumba tira". Do mesmo modo, KANT, BICHAT, SCHOPENHAUER, LOMBROSO, por motivos diversos, sustentaram que o caráter não era suscetível de variar: dado uma vez por tôdas, não mudaria. Para logo se vê que uma tese semelhante é demasiado absoluta. A experiência quotidiana nos outros e em nós mesmos prova bem que os caracteres se modificam.[20] Em todo caso, haveria aqui lugar para distinguir entre os diferentes elementos do caráter, e para indagar se são ou não capazes de variações passivas, em conseqüência de circunstâncias acidentais, ou de modificações provenientes da iniciativa do sujeito.

1. **Variações do caráter.** Alguns elementos do caráter são certamente variáveis: os *hábitos adquiridos* podem mudar, por desuso ou em razão das dificuldades que topam. Do mesmo modo, a *mudança de meio ou de profissão* muitas vêzes tem influência notável sôbre o caráter.

---

[19] Para uma classificação diferente, cf. R. MAISTRIAUX, *L'étude des caractères*, Bruxelas, 1950.

[20] VOLTAIRE (*Dictionnaire philosophique*, artigo "Caractère", ed. Benda, Paris, t. I, pág. 89) objeta que, "se alguém pudesse mudar o próprio caráter, dar-se-ia um caráter, seria senhor da natureza". Não haveria ninguém que não fôsse perfeito. Mas isso é esquecer que são necessários esforços, não raro longos e penosos, para modificar o caráter, e que bem poucos têm a coragem de os fazer ou a perseverança de os prosseguir até o fim.

Quanto ao *natural*, ao que parece deve-se-lhe reconhecer uma plasticidade bastante grande. Verifica-se, com efeito, que se modifica por *transformações orgânicas trazidas pela idade, por doenças crônicas* (tuberculose, artério-esclerose, artritismo) *ou acidentais* (afeções do estômago ou do fígado), por efeito de uma *mudança de regime* (diferenças entre vegetarianos e carnívoros, entre bebedores de vinho e bebedores de água), ou por uma *mudança de clima ou de higiene,* etc. O *natural psicológico,* que é formado sobretudo dos instintos, é também relativamente plástico, e varia com a idade, a experiência, a cultura intelectual, o meio moral, etc.

A isto tem-se objetado que as causas secundárias de variação só têm efeito na medida em que são acolhidas pelo caráter inato, e que só fazem é revelar as virtualidades dêste último. Mas esta observação não traz muita luz. Primeiramente, por definição mesmo, só podemos conhecer as virtualidades quando elas se revelam. Depois, *tratar-se-ia de saber se o caráter real e concreto* (e não o abstrato e teórico) *encerraria verdadeiramente tôdas essas pretensas virtualidades.* Enfim, o fato de acolher as influências exteriores, e de por elas deixar-se modificar, pode bem, se quiser, exprimir um aspecto do natural, mas isso não muda coisa alguma ao fato de que êle se transforma mais ou menos profundamente.

587 2. **Modificações do caráter.** Aqui é o domínio do esfôrço pessoal, onde se realiza o paradoxo da causalidade recíproca, pois *a vontade é ao mesmo tempo causa e efeito do caráter.* Neste mesmo sentido dizíamos mais acima *(547)* que o querer exprime a personalidade concreta no momento da decisão, mas que essa personalidade mesma é obra da vontade.

Os meios de que o homem dispõe para operar a transformação de seu caráter são os mesmos que produzem as variações passivas dêste. *O homem tem poder sôbre seus hábitos.* Podem mudar de meio e de profissão, quer dizer, modificar as influências que sôbre êle pesam. Pode também criar para si um *nôvo regime de imaginação,* renunciando, por exemplo, a leituras que exerçam influência nefasta sôbre sua conduta moral. Pode mesmo, para agir sôbre as próprias bases de seu temperamento, lançar mão de judiciosas *modificações de seu regime alimentar ou higiênico.*

Tudo isso demonstra-nos que, se o querer concreto está conforme com a síntese psíquica e com o caráter, êste, como a síntese psíquica, depende, em grande parte, da vontade. O homem de vontade é precisamente aquêle que sabe criar para si um caráter, e que por êste orienta sua própria conduta.

Em que limites se inscreve comumente esta possibilidade outorgada ao homem de se arrancar à fatalidade biológica e de transformar ou modificar seu caráter? Êsses limites variam conforme os indivíduos. Alguns parecem possuir podêres indefinidos de renovação. Outros parecem ou encerrados no círculo infrangível de uma constituição imutável, ou (quando a vontade tenta escapar a essa escravidão) fadados a uma luta extenuante e infecunda (senão moralmente) contra uma natureza ingrata. Entre êsses limites extremos é que se situam, de fato, a maior parte dos caracteres. *Normalmente, na maioria dos homens o caráter encerra um substrato elementar composto de elementos psicofisiológicos que vão seria pretender transformar profundamente, mas cujo uso ou direção está no poder da vontade.* O entusiasmo, a espontaneidade afetiva, a emotividade, a agressividade são fatos que as mais das vêzes cumpre aceitar, ou sôbre os quais só se pode agir dentro de estreitos limites; mas de cada um depende orientar de tal ou tal forma êsses dados fundamentais. É neste domínio do exercício (que é o das virtudes e dos vícios) que as possibilidades de transformação encontram seu campo mais vasto.

Deve-se, aliás, assinalar que *o coeficiente de plasticidade do caráter varia com a idade,* e que êle vai diminuindo ràpidamente após o momento ótimo da infância e da puberdade. As modificações profundas, como as mudanças de orientação, exigem normalmente, à medida que se avança em idade, esforços cada vez mais difíceis.

CAPÍTULO II

A CONSCIÊNCIA

SUMÁRIO [1]

588 O estudo do eu e da personalidade introduz-nos naturalmente no estudo da consciência, já que o eu-objeto e o eu-sujeito são consciência, pelo sujeito, de sua própria vida psicológica, e consciência de si como sujeito e princípio dessa vida psicológica. Dêste poder de se conhecer a si mesmo é que temos agora de nos ocupar. Os problemas que se propõem a seu respeito concernem à sua natureza e a seus graus.

---

1 Cf. P. JANET, *L'automatisme psychologique.* BINET, *Les altérations de la personnalité.* W. JAMES, *L'expérience religieuse*, trad. francesa, Paris, 1902. FREUD, *Essais de Psychanalise.* trad. francesa, Paris, 1922; *La Psychopathologie de la vie quotidienne; La science des rêves*, trad. francesa, Paris, 1926. JASTROW, *Subconscience*, Paris, 1908. E. JONES, *La Psychanalise*, trad. francesa, Paris. 1925. Dr. A. MARIE, *La psychanalise et les nouvelles méthodes d'investigation de l'inconscient*, Paris, 1925. J. DE LA VAISSIÈRE, *La théorie psychanalytique de Freud*, Paris, 1930. DWELSHAUVERS, *L'inconscient*, Paris, 1929. DEHOVE, *Mélanges psychologiques*, Paris, 1931. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vols., Paris, 1936. L. JUGNET, *R. Allers ou l'Anti-Freud*, Paris, 1950.

ART. I. *NATUREZA DA CONSCIÊNCIA*

Fàcilmente distinguimos a consciência psicológica da consciência moral. Esta formula juízos sôbre o bem e o mal; aquela limita-se a informar-nos sôbre os acontecimentos de nossa vida interior, sem os apreciar, como simples testemunha. Aqui só tratamos da *consciência psicológica.*

§ 1. FORMAS DA CONSCIÊNCIA

A. Noção

1. **Consciência subjetiva.** A consciência é a *função pela qual conhecemos nossa vida interior.* Muitas vêzes emprega-se também a palavra consciência num sentido objetivo, para designar o conteúdo ou a matéria da vida psicológica (eu objetivo) : é neste sentido que se fala de estado de consciência. Aqui encaramos sòmente a *consciência subjetiva,* que, a bem dizer, é consciência da consciência (eu subjetivo).

Essa consciência, da qual REID e ROYER-COLLARD faziam uma faculdade especial, sob o nome de *senso íntimo,* em realidade não é distinta dos fatos psíquicos que nos faz conhecer. E' sòmente a *propriedade que têm êsses fatos de aparecer a seu próprio sujeito.*

2. **Consciência espontânea e consciência reflexiva.** A experiência de nossos estados psíquicos pode ter duas formas diferentes: a forma espontânea e a forma refletida.

a) Consciência espontânea. E' a consciência em sua forma mais simples, aquela que temos de nossos estados subjetivos simplesmente pelo fato de vivê-los. *Se não fôsse esta consciência, todos êsses estados ser-nos-iam estranhos,* exatamente como os fenômenos da vida vegetativa. A consciência espontânea é confusa e indistinta: é uma espécie de *sentimento global da vida psicológica,* pelo qual esta nos é dada sobretudo em sua continuidade e em seu fluir *(stream of consciencciousness).*

b) Consciência reflexiva. O estudo da reflexão *(363)* já nos introduziu nesta *maneira de assumir-se a si mesmo como subjetividade,* maneira que havemos definido como consciência reflexiva. Esta consciência é privilégio do ser racional, e a própria forma do que denominamos um "eu" ou uma "pessoa" *(577),* isto é, de um ser capaz de si possuir a si mesmo ativamente, e, portanto, de escapar ao determinismo das representações.

Tôda consciência é necessàriamente consciência de alguma coisa. *A intencionalidade* (isto é, o ato de tender para algo distinto de si) *é o caráter de tôda consciência atual.* A consciência só é atuada, e portanto só existe, *como consciência,* por algo distinto de si mesma.

Tôdas essas fórmulas são equivalentes: implicam que a consciência, como tal (isto é, enquanto consciência de si) não é distinta de consciência da coisa (dêsse quadro que estou vendo, por exemplo). Ter consciência de um objeto presente (fìsicamente ou em imagem) é não lançar o olhar sôbre a consciência para lhe apreender o conteúdo, — o que significaria regressão ao infinito, — mas a um só tempo *ser o objeto enquanto conhecido,* isto é, intencionalmente, *e ser revelado a si mesmo como consciência de si.* Assim, a intenção cognoscente é, segundo a fórmula de HEIDEGGER, revelante-revelada. É o que SANTO TOMÁS exprimia sob esta forma: o cognoscente em ato é o conhecido em ato *(cognoscens in actu et cognitum in actu sunt idem).*[2]

Daí se segue que *a consciência reflexiva nunca é senão uma consciência segunda,* visto que a reflexão já supõe a consciência não reflexa, isto é, a consciência de ter (ou, melhor, de ser) consciência de alguma coisa (a que acima chamamos consciência espontânea).

B. Caracteres dos fatos de consciência

589 Os fatos de consciência têm propriedades que os distinguem de todos os outros fatos de percepção externa. São imediatos, pessoais e imateriais.

1. **A imediatez.** Os dados da consciência, em razão de serem a experiência que o sujeito tem de si mesmo, não admitem *intermediário nenhum.* Estão ao alcance do sujeito, sem raciocínio nem inferência. Dessa imediatez, os Escoceses e os Ecléticos, como também certos filósofos contemporâneos, quiseram deduzir o caráter absoluto e infalível dos dados consciênciais. Mas essa inferência é discutível. Sem dúvida, o estado de consciência é dado numa intuição concreta, e não num conceito. Mas essa intuição, ao nível da consciência espontânea ou concomitante, muitas vêzes é confusa, em virtude de sua multiplicidade interna; e, ao nível da consciência reflexiva, é mais ou menos modificada pelo ato de isolá-la da corrente consciencial e de observá-la de memória. *O fato de tomar consciência reflexivamente de um ato implica que se*

---

[2] Cf., no mesmo sentido, J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, pág. 18: "Se minha consciência não fôsse consciência de ser consciência de mesa, seria pois consciência dessa mesa sem ter consciência de sê-lo, ou, se se quiser, uma consciência que se ignorava a si mesma, uma consciência inconsciente — o que é absurdo. Página 19. "Essa consciência espontânea de minha percepção é *constitutiva* de minha consciência perceptiva. Por outros têrmos, tôda consciência posicional de objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si mesma".

superponha a êsse ato uma modalidade nova. Por sua imediatez, a consciência é, pois, testemunha preciosa da vida psicológica, mas é uma testemunha que há que controlar.

590 2. **A personalidade.** Os dados da consciência são pessoais ao sujeito e, por conseguinte, incomunicáveis e invioláveis.

a) *Incomunicabilidade.* Os dados da consciência, enquanto estados subjetivos, são *intransmissíveis a outrem.* Podem, de certo, ter um conteúdo impessoal, como nos casos das representações; mas, enquanto *formas subjetivas* da consciência, só pertencem ao sujeito, e trazem a marca incomunicável da personalidade. Com maioria de razão assim sucede com os estados afetivos. Sem dúvida, o sujeito pode expor a outro o que com êle se passou: um sonho, um raciocínio, uma dor. Mas a *forma vivida* dêsses acontecimentos psíquicos não pode ser representada a outro.

b) *Inviolabilidade.* Ninguém pode penetrar na consciência alheia. E' um *mundo fechado.* Pela mímica, pelos reflexos ou pelas palavras de alguém, chegamos a formar-nos uma imagem do que nêle acontece. Mas essa imagem compomo-la sôbre o modêlo de nossas próprias experiências, e só em grosso ou esquemàticamente nos representa os acontecimentos interiores do outro. Aliás, há um número considerável de fatos psíquicos que não têm expressão externa.

c) *Imaterialidade.* Os fatos de consciência não estão no espaço, nem num lugar. Verdade é que se fala correntemente de "fatos internos", e mais acima dissemos que o eu "se interiorizava" progressivamente. Mas essas expressões cumpre entendê-las por oposição ao não-eu, que aparece como "o fora" e "o exterior" (o "mundo exterior"), e também como aquilo que está colocado no espaço. Todavia, a consciência muitas vêzes é concebida como interior ao corpo, que representa a periferia do eu. Mas essas são imagens inexatas, que sem dúvida não fazem senão traduzir certo sentimento de que as condições orgânicas da consciência não são periféricas, porém centrais *(63). Na realidade, a consciência envolve o corpo, visto que êste pode ser objeto de consciência.* Por isto, mais justo seria dizer que o corpo está na consciência. Porém, aqui, "fora" e "dentro", que são têrmos de espaço, só devem ser compreendidos à luz da analogia.

Os fatos de consciência, como tais, isto é, enquanto realidades subjetivas imateriais, não são pois suscetíveis nem de relações de posição, já que não estão em nenhum lugar, nem

de dimensões e de medida, visto não serem quantitativos, senão só qualitativos *(40)*.

C. Graus da consciência

591 1. **Princípio de continuidade.** Para DESCARTES, a alma é "uma substância cuja essência tôda é pensar", e o pensamento reduz-se à consciência. "Pelo nome pensamento compreendo tudo o que está de tal forma em nós, que o percebemos imediatamente por nós mesmos" *(Apêndice* das *Respostas às segundas objeções)*. Daí se segue que nada pode passar-se na alma que esta não perceba por êsse próprio fato; quer dizer que *o fato psicológico é idêntico ao fato de consciência.* Dêste ponto-de-vista, é ininteligível uma consciência obscura. A essa concepção opõe LEIBNIZ sua *teoria dos graus de consciência,* teoria fundada, a um tempo, na experiência, que demonstra que a consciência pode ser mais ou menos clara, e naquilo a que êsse filósofo chamava *princípio de continuidade,* em virtude do qual a natureza não dá saltos e em tôda parte procede por gradações insensíveis. [3]

592 2. **Percepções e apercepções.** LEIBNIZ apóia sua teoria dos graus no fato das "pequenas percepções". Uma coisa, diz êle, é *percebida* desde que produz sôbre a consciência uma impressão qualquer, por fraca que seja; mas só é *apercebida* se essa impressão é bastante forte para prender a atenção. Daí se segue que percebemos muito mais coisas do que delas nos apercebemos, e que, por conseqüência, *abaixo da consciência clara há uma margem enorme de consciência obscura.* Por exemplo, à beira-mar somos impressionados pelo ruído do mar: isso é uma apercepção. Porém ela é composta de uma multidão infinita de pequenas percepções, produzidas pelos ruídos elementares das vagas e das gotas de água, percepções que realmente se dão na consciência, embora de maneira extremamente surda, sem o que não ocorreriam as apercepções.

Aliás, *essas apercepções podem, por sua vez cessar, se faltar a atenção necessária*: eu posso passear à beira-mar sem lhe notar o ruído, por efeito de uma leitura absorvente. Entretanto, as pequenas percepções nem por isso cessam de todo, pôsto que se não imponham à minha consciência, ocupada nou-

---

[3] LEIBNIZ, *Nouveaux Essais,* III, § 12: "Há esta analogia entre os corpos e os espíritos: que, assim como não há vazio nas variedades do mundo corpóreo, não haverá menos variedades nas criautras inteligentes. Começando por nós e indo até as coisas mais baixas, é uma descida que se faz por pequeníssimos degraus e por uma série contínua de coisas, que em cada afastamento diferem pouquíssimo uma da outra".

tra coisa. E' fenômeno que se repete constantemente em nossa vida: a todo momento, há na consciência uma multidão infinita de pequenas percepções, que permanecerão obscuras e latentes por tanto tempo quanto não se lhes preste atenção (*Nouveaux Essais*, Preâmbulo).

593 3. **Consciência e subconsciência.** Vem assim LEIBNIZ a distinguir uma *série contínua de graus de consciência*, que vão dos estados claros e distintos aos obscuros e surdos, e depois aos "mais que surdos". Êstes estados mais que surdos são também, para LEIBNIZ, estados conscientes, embora sua existência só possa ser revelada pelo raciocínio.

Abaixo, não há mais nada. Sôbre êste ponto LEIBNIZ permanece fiel a DESCARTES, e não acredita que a consciência objetiva seja mais vasta que a consciência subjetiva. Para êle não há, pois, inconsciente pròpriamente dito. Seja lá como fôr dêste último ponto, que suscita um problema especial, admitir-se-á, com LEIBNIZ, que se devem distinguir dois graus principais de consciência: o consciente (estados claros) e o subconsciente (estados surdos).

§ 2. CONDIÇÕES DA CONSCIÊNCIA

594 Quais são os fatôres que condicionam a consciência? Uns são biológicos, outros psicológicos.

A. Condições biológicas

1. **Insuficiência do fator intensidade.** Pareceria que, objetivamente, o fator necessário e suficiente da consciência seja a intensidade da impressão. Entretanto, deve isto ser precisado. Efetivamente, *o fator intensidade é mui relativo.* Tal fato exterior, que sôbre um indivíduo produz impressão considerável, mal é percebido por outro, colocado entretanto nas mesmas condições externas, mas absorto em profunda reflexão. De outro ponto-de-vista, a intensidade é sempre mais ou menos relativa: aos *interêsses do momento* (o caçador percebe nitidìssimamente ruídos que escapam de todo ao passeante; o pintor percebe matizes invisíveis ao profano, etc.), e ao *hábito* (o visitante de uma forja fica ensurdecido pelo barulho, que os operários já não percebem senão confusamente).

2. **A desadaptação.** As observações precedentes demonstram que a condição objetiva da consciência reside numa *ruptura de equilíbrio entre o vivente e seu meio.* E' o que se verifica sob formas mui variadas. Vimos, por exemplo, que muitas vêzes não tomamos consciência de perceber objetos ou

qualidades senão em virtude das *mudanças* que os afetam *(85)*. BAIN parte, mesmo, daí para afirmar que nunca percebemos senão diferenças. Sabemos igualmente que os estados afetivos admitem *variações constantes de matiz e de intensidade*, e que, na medida mesmo em que essas oscilações alternam segundo um ritmo tranquilo e regular, a consciência afetiva debilita-se proporcionalmente *(349)*. Ao contrário, a emoção, que se apresenta como uma brusca desadaptação, constitui um fato de consciência extraordinàriamente intenso. No mesmo sentido, os *automatismos* (mecanismos motores), que atuam inconscientemente, tornam-se conscientes desde o momento em que encontram um obstáculo, — e as *lembranças* ficam inconscientes até que uma lacuna na memória da experiência passada as evoca à consciência. Em parte, nossas lembranças são função de nossos esquecimentos. Enfim, observamos *(300-301)* que as tendências se revelam à consciência sobretudo pelos obstáculos que topam. Uma inclinação que se tornou habitual ignora-se ordinàriamente a si mesma até o momento em que esbarra com algum impedimento.

595 3. **Sentido biológico da consciência.** Compreendemos, dessarte, o sentido biológico da consciência. Esta, em sua forma espontânea, é uma *função de adaptação ao real, e, por conseguinte, é proporcional às necessidades da ação.* Ela aclara tanto menos o psiquismo quanto com mais perfeição funcionam os mecanismos motores, e mais exatamente se adaptam às condições concretas da ação. Nos insetos, cujos mecanismos instintivos funcionam de maneira tão regular e precisa, a consciência deve ser extraordinàriamente surda. Ao contrário, à medida que nos elevamos na escala animal, e que o instinto se faz mais flexível, a consciência deve tornar-se mais clara. No homem atinge um grau de clareza especialíssimo, em razão da margem enorme de iniciativa que a inteligência aduz. Mas em todos os casos *a consciência corresponde sempre à mesma necessidade biológica de adaptar ao real a atividade animal ou humana.*

B. Condições psicológicas

596 1. **Lei de interêsse.** O fator psicológico da consciência reside na *atenção*, espontânea ou voluntária. Isto não nos faz abandonar o ponto-de-vista precedente, porquanto a própria atenção é determinada pela lei de interêsse *(365)*, isto é, pelas relações das tendências e inclinações com a realidade.

2. **A vontade.** Todavia, se, afinal de contas, a atenção é o resultado da lei de interêsse, em parte nossos interêsses de-

pendem de nós mesmos, o que equivale a dizer que *nossa capacidade de consciência, espontânea ou reflexiva, dependerá também, em grande parte, de nós mesmos.* Com isto, vamos ter novamente às observações que fazíamos a propósito da personalidade e da vontade. Assim como nosso querer concreto está em conformidade com o que somos, e somos o que queremos ser, do mesmo modo nossa consciência é proporcional à natureza e ao poder de nossos interêsses, porém de nós é que depende (nos limites que nos impõem as circunstâncias concretas de nossa vida) criar para nós interêsses numerosos, elevados e fortemente hierarquizados. A intensidade da consciência está na razão direta do poder dêsses interêsses, e ela, por sua vez, é o resultado da riqueza dos elementos psicológicos que êles encerram e do rigor com que êsses elementos são hierarquizados e unificados.

ART. II. *O SUBCONSCIENTE E O INCONSCIENTE*

597 As degradações da consciência, dos estados claros aos estados surdos, conduzem naturalmente a chegar até ao limite e a formular a *hipótese de que possa haver estados ou fatos psíquicos completamente inconscientes.* Sôbre isso têm-se feito *objeções de princípio,* tendentes quer a negar quer a provar "a priori" a possibilidade de uma vida psíquica inconsciente. Mas devem ser rejeitados ambos os "a priori". Com efeito, o que afirma apóia-se no argumento das pequenas percepções ou dos elementos inconscientes da sensação, argumento que sabemos ser errôneo *(102).* O que nega funda-se numa petição de princípio, pretendendo que um fato de consciência inconsciente seja uma contradição nos têrmos. Na realidade, nenhum absurdo há em supor que um fato de consciência, isto é, uma realidade psíquica, possa não ser percebida pelo sujeito, isto é, ser inconsciente. A questão do inconsciente é, pois, uma *questão de fato,* que devemos tentar resolver por meios experimentais.

O argumento que J.-P. SARTRE (*L'Etre et le Néant,* pág. 88) opõe à noção de um inconsciente psíquico, afirmando que necessàriamente *«o ser da consciência é consciência de ser»*, funda-se todo inteiro num equívoco. É mui certo que a consciência não é uma coisa ou um recipiente, que tôda consciência é consciência de algo, e que, por conseguinte, não se pode conceber uma consciência *existente* como consciência de alguma coisa, sem *existir,* por isso mesmo, como consciência de si. Êste argumento é perfeitamente válido contra a concepção corrente (e tìpicamente freudiana) de uma *atividade* inconsciente. Mas nada vale contra a noção de *potencialidade* ou de *virtualidade inconscientes,* porque justamente êsse inconsciente, por de-

finição mesmo, está abaixo do nível do *ato*, isto é, do *ser*. É, portanto, e pode ser potência ativa, isto é, dinamismo. Mas daí se segue que, uma vez que não há *ser* da consciência, não pode haver *consciência* do ser. Sòmente, SARTRE, que exclui a categoria de potência, não pode fazer jus a êsse ponto-de-vista, e é por isto que sua posição é tão pouco defensável (embora por uma razão exatamente contrária) quanto a de FREUD.

A única objeção que poderia encontrar a noção de um inconsciente potencial é a de que ela acabaria restabelecendo a noção mítica de uma consciência-recipiente (ou de uma consciência-coisa). Mas esta própria objeção assinala uma tendência para reduzir o ser à categoria de coisa (e é bem êste, com efeito, um dos temas que subentendem todo *L'Etre et le Néant*). Contra isso dizemos que a «consciência potencial» de forma alguma é consciência (subjetiva) (ou que, para falar como SARTRE, o é no modo de não o ser), e que as potencialidades ou as virtualidades de que se trata têm como sujeito o corpo e suas estruturas, inatas ou adquiridas.

§ 1. O SUBCONSCIENTE

598 Se quisermos obter dados precisos na questão do inconsciente, convém discernir o que toca ao subconsciente e que pertence ao inconsciente. Na maioria das vêzes invocam-se misturadamente, em prova do inconsciente psicológico, fatos que não são de natureza psíquica ou fatos que realmente são só subconscientes. Ora, *há que distinguir claramente o subconsciente, ou inconsciente relativo, do inconsciente absoluto e pròpriamente dito.* O subconsciente não suscita nenhum problema especial, e temos sòmente que descrever as formas principais que reveste. Por isso mesmo, o domínio do inconsciente pròpriamente dito ficará mais bem delimitado e o problema que suscita será mais exatamente formulado.

A. Na vida normal

O psiquismo subconsciente forma parte considerável de nossa vida normal. Vamos vê-lo em ação no automatismo, na distração e sob forma de consciência de ausência e de consciência latente.

1. **O automatismo.** O automatismo encerra ao mesmo tempo algo de inconsciente e de subconsciente. Os *mecanismos* que utiliza são evidentemente inconscientes, porquanto, uma vez montados, nada mais têm de psicológico: como já vimos, só se tornam conscientes pelos obstáculos que encontram e que chamam a atenção sôbre o seu funcionamento. Mas *a atividade automática não elimina tôda espécie de consciência.* Ao contrário, permite à consciência clara aplicar-se com todo o seu poder a uma ação determinada *(70)*. O pianista tem uma consciência tanto mais intensa do valor estético (te-

mas, desenvolvimento, ritmos, etc.) da peça que executa quanto de maneira mais automática se desenrola seu mecanismo pianístico.[4]

Doutra parte, fora do ponto preciso em que a consciência se aplica, pode haver tôda uma massa de fenômenos que só são percebidos de maneira extremamente obscura. Enquanto executo um *Noturno* de Fauré com uma atenção que envolve todo o campo de minha consciência, vai-se e vem-se à volta de mim, abrem-se e fecham-se portas, fala-se em voz baixa, fazem-me até uma pergunta que fica sem resposta. Parece que nada ouvi de tudo isso. Entretanto, fechado o piano, vêm-me à memória várias circunstâncias: lembro-me de um nome pronunciado que no momento absolutamente eu não havia notado, da pergunta feita e que eu não tinha «ouvido», etc. Na realidade, *tôdas estas circunstâncias foram percebidas, porém de maneira mui surda, subconsciente,* do contrário eu não poderia evocá-las depois, como não posso, por exemplo, evocar os acontecimentos que naquele mesmo momento se passavam em S. Francisco da Califórnia.

599 2. A distração. Êste caso aparenta-se com o precedente. Circulo pela rua lendo um livro ou um jornal que me absorve tôda a atenção e me distrai de tudo o mais. Parece que não percebo nada do que se passa à volta de mim. Entretanto, a cada instante adapto meu andar às circunstâncias que se apresentam: evito os obstáculos, avanço por caminhos complicados, e, sem saber como, chego exatamente aonde queria ir. Há, pois, certa percepção dessas circunstâncias.

Prova-se isto de outra maneira com o fato de diferentes circunstâncias das quais me parece não ter tido nenhuma percepção serem suscetíveis de me tornar à memória. Por exemplo, uma vez entrado em casa, o acaso da conversação induz-me a me dar conta de haver encontrado tal pessoa conhecida, a quem não cumprimentei, e mesmo de estar ela vestida de tal maneira, coisa a que eu não prestara a menor atenção. Tudo isso parecia haver-me escapado completamente: a lembrança que disso me sobrevém mostra que houve percepção subconsciente (isto é, *não organizada*) *(368)*.

600 3. **Consciência de ausência.** W. James assim chama ao sentimento de mal-estar que se experimenta em certas *falhas de memória.* Procuro um verso que esqueci. Não o esqueci, entretanto, completamente, pois sei o que estou procurando e afasto as falsas soluções à medida que se apresentam. Tenho, pois, uma consciência surda dêsse verso. É o mesmo fenômeno que se produz quando se quer identificar um nome próprio que escapa de repente. É como uma forma esquemática cujo conteúdo exato se trata de achar, e que lá está, em realidade, «na ponta da língua», não inconsciente, mas subconsciente. À fôrça de inserir parênteses em seu discurso, uma pessoa já não sabe exatamente a quantas anda. Pergunta:

---

[4] PRADINES (*Psychologie générale*, t. I, pág. 81) observa justamente, após CH. BLONDEL (DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, IV, págs. 360-383), que o automatismo não exclui a espontaneidade, nem é necessàriamente sinônimo de *maquinal*. "Próprio mesmo dos automatismos reflexos que suportam a vida psíquica é, ao contrário, envolverem uma espontaneidade e uma finalidade que não passam da forma primeira dêsses caracteres nas condutas pròpriamente refletidas, e que, por isso, admitem perfeitamente a colaboração, ou pelo menos o contrôle, destas últimas".

«Em que ponto estava eu?», e procura reatar o fio. De fato, o fio não se rompeu: a matéria e a ordem do discurso estão presentes e orientam a procura das idéias a que ela deve retornar, mas a atenção requerida pelas digressões fê-las passar por um momento ao estado subconsciente.

4. **Consciência latente.** Nossa jornada encerra uma obrigação precisa (visita a fazer a uma hora determinada e assinalada num caderno de notas). O trabalho habitual fêz que a esquecêssemos, quando, de repente, no momento exato em que é preciso partir para realizar a visita prometida, dela nos lembramos bruscamente. Na realidade, não tinha havido esquecimento, senão *recalque para o subconsciente.* Verificam-se casos semelhantes, porém ainda mais típicos, no sono. Vimos *(236)* que, no sono, a consciência nem sempre está completamente abolida, e que parece proporcional aos interêsses atuais do dormidor. Assim, uma mãe acorda ao menor gemido do filho, como outros despertam bruscamente num momento inabitual, por haverem decidido levantar-se mais cêdo para executar uma tarefa urgente. Ambos os casos só se explicam por uma *consciência latente*, isto é, por um estado subconsciente.

Pode-se averiguar sob outra forma êste fenômeno da consciência latente. Tenho de fazer uma diligência enfadonha. Distraio-me dela por um trabalho absorvente, a ponto de parecer perder-lhe completamente a lembrança. Entretanto, fazem-me notar que estou de mau-humor ou que tenho ares de preocupado. Contra isso protesto de boa-fé e alego que não há razão nenhuma para tanto. A verdade é que a idéia da providência desagradável que devo tomar está, aí, presente, em forma subconsciente, e me torna sem que eu o saiba, mal-humorado.

A. Na vida anormal

601 Temos aqui duas categorias de fatos: os lapsos e os fenômenos de desdobramento. Na realidade, os lapsos pertencem à vida normal, mas são casos excepcionais. E' sob êste aspecto que aqui se pode tratar dêles.

1. **Lapsos.** FREUD estudou-os especialmente,[5] interpretando-os em função de sua teoria do recalque, que examinaremos mais adiante. Por enquanto temos apenas de considerá-los como fatos psicológicos.

a) Fatos de lapsos. Etimològicamente, o lapso é um *ato falhado* (erros de elocução, de visão, de audição ou de transcrição) que consiste em exprimir, ler, ouvir ou escrever uma palavra por outra.

Um professor de filosofia que explica BERGSON anuncia que vai consagrar sua lição à teoria da *puração dura* (por *duração pura*). — Um farmacêutico que foi em visita ao campo assegura que a entrada da casa de seus amigos está encimada por uma magnífica *glicerina* (por *glicínia*). — Um jardineiro que cometeu um crime, do qual ninguém o suspeita, diz regularmente *fôrca* em lugar de *for-*

---

5 Cf. S. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse* e *Psychopathologie de la vie quotidienne.*

quilha. — Um compositor tipógrafo tem dificuldades com a caixa de seguros sociais, e compõe assim o texto de uma circular: «Senhor, reitero-lhe meu seguro social que...» (quando o texto dizia: «reitero-lhe a *segurança* de minha consideração). — Fala-se a uma senhora, em têrmos mui lisonjeiros, de uma pessoa que ela abomina, mas que finge estimar grandemente. Para não ficar em débito de amabilidades, ela responde: «Tem razão, Mme. X é perfeita. *Detesto-a* muito» (quando queria dizer: *estimo-a* muito). — FREUD cita o caso seguinte (*Introduction à la Psychanalyse*, pág. 69): Fazendo-se passar por bacteriologista, um assassino conseguira arranjar culturas de micróbios patogênicos virulentíssimos, dos quais se servia para suprimir as pessoas que o rodeavam. Foi prêso porque um dia, numa carta dirigida ao diretor do laboratório, escreveu: «No correr dos meus ensaios *sôbre os homens*» (em vez de *sôbre as cobaias*).

b) Natureza psicológica do lapso. Uma explicação corrente consiste em atribuí-los à fadiga, ao estado nervoso, à distração, ou então a uma fusão de imagens motoras (caso da *puração dura* por *duração pura*, e de *glicerina* por *glicínia*). Isso, efetivamente, explica uma parte importante dos lapsos, mas não todos, nem todo o lapso. A fadiga, o estado nervoso, a distração, a fusão das imagens apenas favorecem a freqüência dos lapsos: essas coisas explicam que se diga, se escreva ou se profira uma palavra por outra, mas não *tal palavra por tal outra.*

A verdadeira causa dos lapsos está alhures. Está na *interferência súbita* (preparada ou facilitada pelo enervamento, pela fadiga ou distração) *de duas intenções,* uma «perturbada» (a que se ostenta à plena luz), e a outra «perturbadora» (a secreta) e que, graças a uma falha acidental da atenção, cruza-se com a primeira e suplanta-a no campo da consciência clara. *A maior parte dos lapsos explicam-se, pois, pela atividade subconsciente,* e provam que nossa consciência clara está em continuidade com um psiquismo inferior que, às vêzes, bruscamente irrompe em nosso comportamento externo.

2. **Desdobramentos.**

602 *a) Os fatos.* Falamos dêstes fenômenos no estudo do eu *(566)*. Aqui bastar-nos-á acrescentar três exemplos ao que já citamos. Êstes fenômenos são freqüentes na histeria.

Escreve BINET (*Les altérations de la personnalité*, pág. 184): «Tomamos a mão insensível (de uma histérica); colocamo-la por trás do anteparo e picamo-la nove vêzes com um alfinete. Depois, seja logo, seja um pouco mais tarde, pedimos ao sujeito pensar num algarismo qualquer e designar-no-lo: êle responde ter escolhido o número nove, isto é, o correspondente às picadas». — BINET relata estoutra experiência (*ibidem*, pág. 188): «Se se faz a mão anestesiada escrever vários algarismos, e se se dispõem êstes uns por baixo dos outros como para fazer uma adição, o sujeito [...] pensa não em tôda a série dêsses algarismos, mas na cifra total». — Escreve JANET, falando de um sujeito histérico, em estado de distração desta vez: «Tentei obrigá-lo a formular juízos inconscientes. As sugestões são feitas durante o sono hipnótico bem controlado; depois o sujeito é completamente acordado, os sinais e a execução têm lugar durante a vigília». — «Quando eu disser duas letras iguais uma após outra, você ficará tôda têsa». Após o despertar, murmuro as

letras *a... c... d... e... a... a*, e Lúcia fica imóvel e inteiramente rígida: eis aí um juízo-de-semelhança inconsciente» (*L'automatisme psychologique*, pág. 263).

b) *Solução pelo subconsciente.* Muitos psiquiatras, entre os quais BINET e JANET, falam aqui de dupla personalidade simultânea, que encerra um eu normal e um eu segundo. Na realidade, *tudo pode explicar-se* muito mais fàcilmente *pelo jôgo da consciência clara e do subconsciente de um único eu.* A mão da histérica que foi picada nove vêzes pôde sentir surdamente as picadas, segundo hipóteses do próprio JANET (*Les névroses*, pág. 192). Por seu lado, observa BINET que o sujeito «bem que sentiu alguma coisa, como o prova a concordância» entre o número das picadas e a cifra fornecida. BINET acrescenta que «a excitação, embora não percebida pelo eu normal, produziu certo efeito sôbre êsse eu: trouxe-lhe uma idéia, a idéia do número de picadas». Mas é claro que o «eu normal» invocado por BINET não passa, aqui, do nome do subconsciente. A adição explicar-se-á bem da mesma maneira, sem desdobramento.

Quanto ao «juízo-de-semelhança inconsciente», de que fala JANET, parece repousar também sôbre a percepção subconsciente das sugestões durante o sono hipnótico. Do contrário, seria impossível compreender que a sugestão possa «ser reencontrada como fazendo parte de uma espécie de outra consciência».[6]

C. As duas formas de subconsciente

603 Os fatos que acabamos de estudar mostram que o psiquismo subconsciente pode apresentar-se sob duas formas, a saber: a forma dispersa e a forma marginal.

1. **A consciência dispersa.** Uma parte enorme da atividade subconsciente é obra dos estados de consciência dispersa. Isso se produz em todos os *casos em que a síntese mental ainda não está constituída, ou então se acha acidentalmente distendida.* O primeiro caso é o da criança que, à falta de poder de atenção, recebe passivamente uma massa de impressões que é incapaz de coordenar e unificar, e que, por essa razão, só provocam uma consciência extremamente vaga.

---

[6] JANET, *L'automatisme*, pág. 28. É bem difícil tomar ao pé-da-letra a explicação de BINET. "É provável", escreve êle (*Altérations*, pág. 159) "que o personagem inconsciente que há em todo histérico compreende ràpidamente o pensamento do experimentador; ouve êste interrogar o sujeito e pedir-lhe que pense um algarismo; ao mesmo tempo percebe que o experimentador faz um número determinado de picadas na mão insensível [...]. Êsse inconsciente, não duvido, é que sopra à consciência primeira a idéia do número, e esta recebe a idéia sem saber de onde vem". — Em verdade, muito há que duvidar sôbre isso, porque não tem nenhum sentido. Em compensação, tudo se torna claro desde que se substitui o inconsciente pelo subconsciente, e a "consciência prima" pela consciência pura e simples. Aliás, BINET confessa que, no curso das pesquisas, poderia muito bem produzir-se no histérico "um retôrno de sensibilidade, do qual há sempre que desconfiar" (*Altérations*, pág. 116).

O segundo caso é constituído, no estado normal, pelo psiquismo da distração profunda, do devaneio, do sono, ou, ainda, pelo psiquismo que segue imediatamente o despertar ou o fim de uma síncope; e, no estado anormal, pelos casos patológicos da histeria, da hipnose, etc.

2. **O subconsciente marginal.** Mesmo nos momentos em que a síntese mental está constituída e é mantida pela vontade e pela atenção, por debaixo ou em tôrno da consciência clara há todo um mundo de imagens, de estados afetivos, de tendências mais ou menos atualizadas em desejos, que a atenção à vida não cessa de recalcar, mas que flutuam de alguma sorte numa espécie de bruma indecisa que não é a inconsciência real. E' aquilo a que JAMES chamou pelo nome de *psiquismo marginal.* Essa multidão de estados, em relação mais ou menos precisa com a síntese mental do momento, e que formam como uma zona exterior ou uma franja obscura em tôrno do foco da consciência, exercem sôbre esta uma espécie de pressão e podem, não raro, irromper bruscamente na consciência clara ou influenciar poderosamente o nosso comportamento.

Êsse subconsciente, sob uma e outra formas, é que explica todos os fatos que citamos. Êsses fatos requerem tanto menos o recurso ao inconsciente quanto, se por isso se entende o inconsciente absoluto, tornar-se-iam, uns e outros, ininteligíveis.[7]

§ 2. O INCONSCIENTE

604 Poder-se-á acaso supor que, à fôrça de extenuar-se, a consciência acaba por desaparecer de maneira a mais completa, sem que os fatos psicológicos que até então revelava, de maneira mais ou menos clara, cessam por isso de existir? Tal é o problema do inconsciente psicológico.

Não há razão para nos determos na objeção de que o inconsciente, como tal, não poderia, se existisse, ser conhecido e observado. *Evidentemente não se pode observá-lo em si mesmo. Mas pode-se conhecê-lo indiretamente, por suas conseqüências.* Por exemplo, se uma imagem de um passado remoto, do qual eu não pensava ter conservado a menor lembrança, me torna à memória, deve-se supor que essa lembrança subsistia de certa maneira, pôsto que totalmente inconsciente.

Não raras vêzes, êsse problema do inconsciente é tratado de maneira muito imprecisa. Quando se trata de saber se existem verdadeiramente fatos psicológicos inconscientes, aduzem-se em prova do inconsciente realidades psicológicas que

---

7 Cf. ABRAMOWSKI, *Le subconscient normal*, Paris, 1914.

não são fatos, ou fatos que não são psicológicos, ou, enfim, fatos psicológicos que não são inconscientes. E' difícil imaginar ninho de equívocos tão perfeito. Por isto, deveremos eliminar sucessivamente tudo o que não está relacionado com a questão.

A. Delimitação do inconsciente

605 1. **Fatos e virtualidades.**

a) O virtual evidentemente é inconsciente. Quando se fala de *fatos* psicológicos, há que entender por êles *atos*, produzidos por uma das potências psíquicas. Ora, para provar a realidade de fatos inconscientes, isto é, de uma *atividade* psicológica inconsciente, citam-se realidades que não passam de *puras virtualidades, inferiores como tais ao nível do fato ou do ato*, e, por conseguinte, evidentemente inconscientes.

b) Tendências e lembranças. As duas categorias de realidades assim alegadas são as tendências e as lembranças. E demonstra-se que as tendências, enquanto não se atualizam em desejos, são completamente inconscientes, o que na realidade é certo. Mas *as tendências (instintos ou inclinações) não são nem atos nem fatos psicológicos: são puras virtualidades,* necessàriamente inconscientes, visto não serem "alguma coisa" senão no plano metafísico *(300)*. Como tais, isto é, não atuadas, não são nada no nível experimental.

Outro tanto há que dizer das *lembranças*. As lembranças não subsistem em ato, como coisas ou átomos *(190)*, mas sim só em potência, ou virtualmente. E não podem ser senão inconscientes, porque, *não atuadas em imagens concretas, fìsicamente nada são.*

606 2. **Psicologia e fisiologia.**

a) Estados orgânicos e fisiológicos. Não se podem aduzir em prova do inconsciente psicológico fatos não psicológicos. Entretanto, é o que se faz quando se fala de "cerebrações inconscientes", ou das "modificações do estado orgânico dos nervos" (STUART MILL), ou quando se frisa a inconsciência do fenômeno de fusão das duas imagens retinianas numa só (visão binocular), ou, ainda, a inconsciência da correção das imagens retinianas.[8] *Êsses fenômenos não estão em questão, visto serem físicos e fisiológicos, e, de modo algum, psicoló-*

---

[8] Êsse ponto-de-vista procede de DESCARTES, que reduzia o inconsciente a processos nervosos de natureza puramente fisiológica (cf. *Passions*, I, c. XVI-XVII).

gicos. Como tais, evidentemente são inconscientes: não podemos perceber o que se passa em nossas células, nem os fenômenos químicos do cérebro. Dever-se-ia mesmo dizer que estão abaixo do inconsciente, visto pertencerem pròpriamente à vida vegetativa, e não à sensitiva.

b) *A cenestesia.* Quanto à cenestesia, em que WALLON (DUMAS, *Traité de Psychologie,* I, pág. 224) vê uma espécie de síntese ou defeito global de estados múltiplos normalmente ignorados pela consciência, não poderia, sem contradição, passar como sendo completamente inconsciente, visto definir-se uma *sensibilidade orgânica geral.* Normalmente, a cenestesia é subconsciente, e só se torna objeto de consciência clara em caso de desordem funcional.

A justo título (*Essais de Psychanalyse,* trad. de JANKÉLÉVITCH, págs. 187-189), FREUD faz observar que as *sensações internas* que nos fazem conhecer nosso corpo como coisa nossa não podem ser inconscientes. Uma sensação interna (ou sensação afetiva) inconsciente é uma contradição nos têrmos. Todavia, FREUD parece admitir a possibilidade de *estados afetivos* inconscientes, mas, diz êle, sob uma forma que não é perfeitamente assimilável à das representações, isto é, como o entende FREUD, à fôrma do *ato.* Veremos, com efeito, que os afetos podem tornar-se inconscientes sob forma de virtualidades, que correspondem bastante bem ao que se chama uma «tonalidade afetiva».

Por outra parte, é verdade que a sensibilidade orgânica é o resultado de uma multidão de estados elementares. Mas aqui tornamos a encontrar um caso de percepção global: *há uma multidão de excitações internas, porém uma só percepção,* que constitui a consciência cenestésica. As excitações elementares não são nem inconscientes (mas extraordinàriamente surdas e confusas no estado normal), nem percebidas uma a uma e somadas pela consciência, e sim percebidas juntas numa impressão que é, de pancada, integral e indecomponível *(102),* e que é o que se denomina a cenestesia.

607 3. **Inconsciência e subconsciência.** O problema é de saber se há fatos *inconscientes.* Por conseguinte, convém não fazer aqui menção do subconsciente, porque o subconsciente ainda é consciente. Ora, uma parte considerável dos fatos psicológicos que se aduzem em prova do inconsciente só dependem, na realidade, do subconsciente. Invoca-se, com efeito, o psiquismo das funções intelectuais, sensações, associações, memória, imaginação, raciocínio, sem fazer o necessário discernimento entre o inconsciente e o subconsciente. Vamos verificá-lo por alguns exemplos:

a) *Sensação*. Vimos *(97)* que podia haver sensações *relativamente* inconscientes, em virtude quer da distração, quer de lesões ou de anestesia dos centros nervosos. Mas não parece que se possa admitir a realidade de sensações absolutamente inconscientes.

FREUD, entretanto, faz notar (*Essais de Psychanalyse*, trad. de JANKÉLÉVITCH, pás. 188) que a percepção pode ser distinta da consciência da percepção, ainda que, em geral, as sensações externas sejam conscientes. Esta maneira de ver parece-nos assentar num equívoco. Se por *percepção* (ou sensação) se entende o ato vital de apreensão de um objeto, êsse ato não pode ser absolutamente inconsciente. Ademais, se se chama *percepção* ao fato de um objeto imprimir sua imagem na retina sem que haja da parte do sujeito qualquer reação cognoscitiva, então o fenômeno é totalmente inconsciente. Mas, no sentido próprio, não há aí nem sensação nem percepção *(61)*.

O único caso que pode ser aqui invocado seria o dos animais descerebrados. Crê-se que êles experimentam verdadeiras sensações, visto que reagem a certas excitações, e que essas sensações são inconscientes, de vez que o cérebro, órgão da consciência, está suprimido. Mas êste raciocínio é especioso, pois primeiro haveria que provar que o cérebro é a condição total e absoluta da consciência sensível. Ora, pelo contrário, parece que a medula espinhal é um órgão secundário da consciência, capaz de assegurar certo grau de consciência extraordinàriamente surdo, mas ainda positivo. Por aí bem se explicariam os reflexos dos animais descerebrados, que assim experimentariam sensações, não inconscientes, mas subconscientes.

Cita-se também, como exemplo de sensações inconscientes, o caso das inumeráveis imagens que se imprimem na retina quando passamos pela rua; o caso da pressão das roupas sôbre o corpo, o tiquetaque do pêndulo, o ruído do moinho, etc. Mais acima vimos que em todos êstes atos se trata apenas de subconsciente.

b) *A associação*. Será que as "cadeias associativas" são percorridas na inconsciência dos elos intermediários? E' difícil admiti-lo. Se HOBBES, ao ouvir falar da morte de Carlos I, se pergunta qual é o valor do denário romano e pode em seguida dar-se conta de haver passado pelos intermediários seguintes: Carlos I vendido pelos Escoceses — como Jesus por Judas — por trinta dinheiros, — evidentemente é porque *os intermediários foram apenas subconscientes*, do contrário como os conheceria êle posteriormente?

Diz-se que isso é por pura conjectura. Mas, sem discutirmos aqui a natureza dêsses fatos de «associação», faremos notar que a experiência dêsses fatos prova que procuramos posteriormente *na*

memória os elos intermediários, e que geralmente os reencontramos à custa de algum esfôrço, o que prova que estiveram subconscientes.

608 *c) Imaginação.* Sobretudo os fenômenos que acompanham o *esfôrço de invenção ou de criação artística e científica* é que são aqui aduzidos como prova do psiquismo inconsciente. O inventor, dizem, em muitos casos seria o primeiro a se admirar de sua descoberta, preparada e mesmo realizada sem êle, nas profundezas de seu inconsciente (Cf. H. POINCARÉ, *Science et Méthode,* pág. 52). Há também o caso, que todos conhecemos, em que a gente se deita depois de haver inùtilmente trabalhado para resolver um problema complicado: ao despertar, após uma noite tranqüila, a solução apresenta-se à mente. E concluímos que foi o inconsciente que a encontrou durante o sono. [9]

Se para logo desconfiamos dessas explicações, não é por "parti pris", mas ùnicamente porque, na verdade, a coisa é simples de mais ou por demais complicada, conforme os pontos-de-vista. Uma atividade consciente de si, fortemente tendida para um escopo bem definido, não chegaria a resolver um problema, e a solução dêste seria elaborada por uma atividade puramente automática: é essa uma hipótese que, para ser aceita, reclamaria provas inteiramente peremptórias. Ora, de um lado, faltam essas provas, e, de outro, é possível explicar fatos dêsse gênero de maneira menos estranha *(231).*

Seja, por exemplo, o caso da invenção súbita, em que a descoberta parece "dada" como uma "revelação" ao artista ou ao sábio, não raro após longo período de insucessos, ou após longo tempo de esquecimento. Êste caso pode explicar-se pelo concurso de múltiplas circunstâncias em que o inconsciente não desempenha papel algum. Mutas vêzes, a descoberta não pôde ter lugar porque nem tôdas as suas condições estavam realizadas: basta a ausência de um só elemento, às vêzes de importância mínima, para impedir durante muito tempo o progresso da imaginação criadora. Mais tarde, de repente, mercê de uma *reflexão* que chega ao fim, e, às vêzes, graças ao *acaso* — por efeito de um longo *repouso* que relaxou a mente sem que o *trabalho subconsciente* fôsse jamais completamente interrompido, — eis que esta última condição se realiza e a descoberta toma corpo sùbitamente e oferece-se como por si mesma ao olhar do artista ou do sábio. Quanto aos problemas

---

[9] O inconsciente, segundo POINCARÉ, não sòmente resolve problemas que ultrapassam a consciência clara, mas ainda "é capaz de discernimento; tem tato e delicadeza; sabe escolher, sabe adivinhar" (*Science et Méthode,* pág. 55). Nestas condições poder-se-á crer que a consciência é uma espécie de calamidade!

cujas soluções se oferecem ao despertar, pode-se admitir que durante o sono tenha podido efetuar-se um trabalho *subconsciente,* ou, em todo caso, que a solução tenha sido elaborada sùbitamente ao despertar, devido ao repouso da noite.

609 *d*) *O raciocínio.* E' de notar que muitas vêzes os raciocínios se desenrolam num andamento tão rápido, que cumpre ter por inconscientes a maioria dos momentos lógicos intermediários entre as premissas e a conclusão. Por vêzes, até as premissas são invisíveis, despercebidas e inconscientes: só as conclusões emergem na consciência clara. Em suma, é o hábito que se deve invocar nesse caso: há um hábito de pensar, que atua tanto mais seguramente quanto mais inconscientemente o faz. Quer-se perturbar a marcha dêsse pensamento feito hábito? Basta aplicar-lhe a reflexão.

Nessas observações, entretanto, não haverá confusão entre o pensamento espontâneo e o pensamento refletido? *A rapidez dos raciocínios não supõe que os intermediários sejam inconscientes, mas sòmente que a reflexão não se detém nêles*: a consciência segue, sem interrompê-lo, o determinismo lógico do pensamento. Com freqüência também, o conjunto da argumentação se dá de maneira sintética, como numa *intuição global.* Não há nisso nada de inconscente. Ao contrário, quando tudo é apreendido dessa maneira, como que instantâneamente, a consciência atinge um grau superior de intensidade, mas numa espécie de imobilidade, que é a forma mais perfeita da inteligência.

B. Domínio e papel do inconsciente

610 Afinal de contas, *o domínio do inconsciente parece constituir-se ùnicamente de virtualidades.* Foi-nos impossível descobrir nêle vestígios de uma atividade pròpriamente dita: todos os fatos psicológicos que de ordinário servem para demonstrar a realidade de uma atividade psíquica inconsciente são apenas subconscientes. Mas, se se reduz o domínio do inconsciente às virtualidades, é de mister compreender que não é pouca coisa, porquanto êsse domínio é imenso e de importância enorme para o conjunto da nossa vida psíquica.

1. **Domínio do inconsciente.** Êste domínio compreende *o conjunto de tendências* (instintos e inclinações) que formam o inconsciente biológico; *o conjunto de estados habituais adquiridos* (hábitos motores, mecanismos motores); *o conjunto de recordações e de representações* (imagens, noções abstratas), bem como *dos sentimentos habituais, que compõem o* inconsciente psicológico. *Tudo isso subsiste não em ato, mas*

em potência ou sob forma virtual. Isso é evidente quanto às tendências. Mas não é menos certo no que concerne ao inconsciente psicológico. Êste reparo tivemos de fazê-lo repetidas vêzes contra as concepções atomísticas e materialistas da consciência: em geral pode-se dizer que o que se conserva não são nem as recordações, nem as imagens, nem os mecanismos motores, mas sim o poder de reproduzir essas imagens, recordações e mecanismos *(190).*

Verdade é que é difícil fazer uma idéia precisa dessas virtualidades. Mas não é de admirar esta impotência, porque *só se pode ter idéia precisa do ato, isto é, do ser.* Ora, o virtual não é ser, pròpriamente falando, e sim potência e princípio, realidades estas concebíveis e pensáveis não em si mesmas, senão ùnicamente em referência aos efeitos e aos atos que delas derivam. Aliás, mesmo se se considerasse o inconsciente psíquico como composto de fatos pròpriamente ditos, ainda assim só seria representável pelo que se passa na consciência clara. Em si mesmo, e de qualquer maneira que o entendamos, é, por definição, inatingível.

611 2. **Função do inconsciente.** Se o virtual não é ato, tampouco é uma coisa inerte no fundo da consciência. Ao contrário, é uma *potência ativa,* um *princípio de vida psíquica.* Por sua natureza mesmo, as tendências comportam um dinamismo interno que não cessa de influir sôbre tôda a atividade consciente. Os estados habituais e os hábitos motores dirigem, por efeito de seu dinamismo automático, parte considerável de nosso comportamento consciente. O mesmo se dá com as recordações e imagens que, tornadas virtuais, conservam sob êsse estado um poder próprio [10] e constituem como a atmosfera em que se nutre, em larga parte, nosso psiquismo consciente, ou, se se quiser, o solo em que não cessa de alimentar-se.

A atenção ao presente, requerida pelas necessidades práticas, e as exigências da disciplina moral opõem uma barreira à irrupção dêsse inconsciente na consciência. Mas, por pouco que se relaxe essa atenção ou disciplina, e com mais razão no sono, o dinamismo próprio às virtualidades do inconsciente faz que imagens, idéias, recordações, desejos transponham o umbral da consciência, e que funcionem certos mecanismos motores que um instante antes pareciam não existir, de modo algum.

---

[10] BERGSON (*Matière et Mémoire,* pág. 74) observa que as recordações não estão na memória no estado de marcas inertes: "ali estão, como o vapor numa caldeira, mais ou menos *tensas*".

ART. III. *ESTRUTURA DO APARELHO PSÍQUICO*

612 O inconsciente psicológico desempenhou uma função mais pròpriamente decorativa até o momento em que o estudo aprofundado das neuroses e das psicoses levou os psicopatólogos a lhe darem lugar importante no conjunto da vida psicológica e na explicação dos casos anormais. O problema que dês então se apresentava era o de explicar sua relação com a vida consciente, e proporcionar um quadro inteligível do aparelho psíquico. As principais teorias concernentes a êsse problema são as de JANET, JAMES e FREUD. Vamos examiná-las brevemente, insistindo entretanto sôbre a teoria freudiana, que obteve voga considerável.

§ 1. TEORIA DAS PERSONALIDADES MÚLTIPLAS

1. **Abaixamento da tensão psíquica.** Influenciado por CHARCOT, BERNHEIM e, em geral, pelos teóricos do hipnotismo, por volta de 1890 propunha P. JANET uma teoria quase puramente psicológica da histeria. A consciência do homem normal, observa JANET, impõe à multiplicidade dos fatos psicológicos a unidade da personalidade, neste sentido que é sempre o mesmo *eu* que pratica os diversos atos de perceber, refletir, querer, imaginar, raciocinar, julgar, etc. Todavia essa unificação é sempre imperfeita: mesmo no homem melhor equilibrado, está incessantemente em perigo, e mais ou menos perturbada pelos automatismos da paixão ou do hábito. Quando, por motivos quaisquer, mas que podem supor-se orgânicos, a síntese mental se relaxa, a consciência adota a maneira dispersa que fizemos notar mais acima, e certos grupos de fenômenos psicológicos constituem-se em sistemas mais ou menos independentes entre si, enquanto que uma parte do psiquismo permanece ligada à personalidade primária. *Haverá, pois, doravante várias personalidades aberrantes, que escaparão à direção e ao contrôle do eu central e, de certo modo, formarão o psiquismo inconsciente dêste.* Êsse psiquismo inconciente o psiquiatra só poderá atingi-lo por meio da hipnose.

O ponto importante desta teoria é que ela explica a dissociação do eu empírico de maneira negativa, por *abaixamento da tensão psíquica*, isto é, pela falência, de origem psicológica, do poder de síntese mental.

2. **Apreciação.** Vimos que certas aplicações dessa teoria parecem assaz discutíveis. Tendo sido contestados os casos de desdobramentos simultâneos (particulares aos histéricos) nos quais se fundava principalmente JANET, a teoria, no seu conjunto, foi abandonada. Doutra parte, pode-se presumir que *as neuroses*, com os fenômenos que encerram (idéias fixas, obsessões, alucinações, etc.), *não são explicáveis como simples deficiências*, mas comportam um sentido positivo, que se trata de descobrir. O abaixamento da tensão psíquica pode explicar, se se quiser, o aparecimento de certos trans-

---

[11] Sê-lo-ia menos na hipótese da organicidade das psiconeuroses, que explicaria a natureza da afecção neurótica; mas conservaria ainda certo valor, porque, mesmo na hipótese da organicidade, restaria por explicar o conteúdo psicológico da afecção: a explicação deveria ter um sentido positivo.

tornos psíquicos, mas não a natureza e as formas dêstes. A teoria de JANET deve, pois, ser completada. Êste é o ponto-de-vista que FREUD opunha a JANET, e pode-se admitir que essa crítica é valida.[11]

§ 2. TEORIA DA CONSCIÊNCIA SUBLIMINAR

613 1. **O eu subliminar.** Retomando certas idéias expostas sumàriamente por MYERS,[12] W. JAMES crê que certos fatos averiguados pelas investigações metapsíquicas, por exemplo a telepatia, parece indicarem que a vida psíquica transcende imensamente o que dela apreende a consciência clara, e que se estende até uma região mais profunda, mais vital e operante que o domínio da inteligência. Seríamos, pois, assim levados a distinguir duas regiões e duas vidas correspondentes: *a região e a vida supraliminares, e a região e a vida subliminares, esta inconsciente, aquela consciente,* mas ambas em continuidade real e influenciando-se mùtuamente.

A vida supraliminar, segundo JAMES, é individual e pessoal. Mas a vida subliminar poderia ser comum a indivíduos múltiplos, nos quais está subjacente (como um bloco de gêlo único, escreve JAMES, que emerge acima do mar em «icebergs» independentes). Isso permitiria compreender fenômenos tais como a *telepatia*, a *simpatia*, ao mesmo tempo que os fatos, tão numerosos, que não se podem explicar pela consciência clara: *conversões bruscas, vida mística, vida religiosa, inspirações* do artista e do sábio, etc.[13] JAMES chega mesmo a supor que, pelo eu subliminar (ou inconsciente), poderia realizar-se a comunicação com Deus. O eu inconsciente estende-se cada vez mais numa zona obscura cujos limites bem podemos protrair indefinidamente: *nosso eu fundamental estaria imerso num oceano de espiritualidade.*

2. **Apreciação.** Vê-se que JAMES passa da psicologia para vastas hipóteses metafísicas. Se nos ativermos ao ponto-de-vista psicológico, observaremos que a teoria de JAMES distingue jùstamente dois domínios no psiquismo, o consciente e o inconsciente; mas que *o papel atribuído ao eu subliminar parece exceder largamente ao que a experiência nos revela.* A realidade de um influxo mútuo do consciente e do inconsciente é certa; mas, na hipótese de JAMES, o inconsciente não se cinge a resolver problemas, é a fonte inexaurível da arte, da ciência, da mística, da religião, da moral. Concepção que

---

[12] Cf. MYERS, *La personnalité humaine et ses survivances.*

[13] "A meu ver", escreve JAMES, "a consciência mística ou religiosa é inseparável de um eu subliminar que deixaria filtrar mensagens através de seu delgado tabique. Somos, assim, devidamente notificados da presença de uma esfera de vida maior e mais poderosa que a nossa consciência ordinária, da qual ela não é, entretanto, senão um prolongamento. As impressões, emoções e excitações que dela nos chegam ajudam-nos a viver; trazem a insensível confirmação de um mundo para além dos sentidos, enternecem-nos, dão a tudo um sentido e um valor que nos fazem felizes (...). Há alguma coisa que não é nosso eu imediato e que influi em nossa vida" (Carta de 16 de junho de 1901, a RANKIN, que esboça as teorias que JAMES vai desenvolver em seu livro sôbre *L'expérience religieuse*).

bem parece merecer, e pelas mesmas razões, o nome de *filosofia preguiçosa* que LEIBNIZ dava ao inatismo. Por outra parte, a hipótese de uma vida subliminar comum a vários indivíduos é puramente gratuita e pouco inteligível.

§ 3. TEORIA DO RECALQUE

614 FREUD propôs sucessivamente duas teorias do aparelho psíquico, destinadas a explicar as relações do consciente com o inconsciente, particularmente nos lapsos, nos sonhos e nas neuroses. Estas teorias são, entretanto, meramente acidentais na obra de FREUD, que é antes de tudo um método para explorar o inconsciente, e não uma filosofia.[14] Porém elas tiveram grande difusão, e muito amiúde servem para sistematizar o conjunto do psiquismo. É sob êste aspecto que aqui convém examiná-las.

1. Primeiro esquema.

a) *Consciente, preconsciente, inconsciente.* A primeira sistematização do aparelho psíquico é exposta por FREUD na *Ciência dos sonhos*. FREUD parte da oposição da percepção (consciência) e da recordação (normalmente inconsciente). Faz notar que, no domínio do não-consciente, há razão para distinguir duas regiões mui dife-
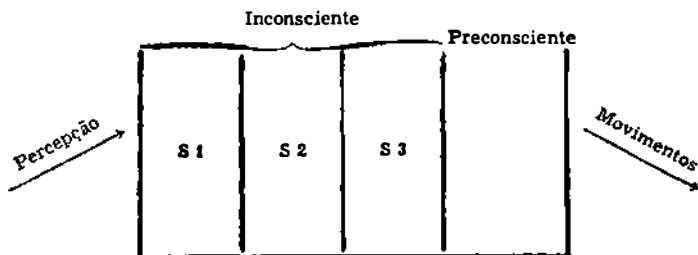
Fig. 29. Esquema do aparelho psíquico segundo Freud.

S1, S2, S3 = camadas sucessivas de lembranças inconscientes.

rentes: a do *inconsciente pròpriamente dito*, inacessível à evocação voluntária, e o *preconsciente*, possível de ser evocado em certas condições.[15] Pode-se representar isso sob forma esquemática (fig. 29).

---

14 Cf. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, pág. ,1.

15 JONES assim define o preconsciente freudiano: "Freud serve-se do têrmo "preconsciente" (*vorbewusste*) para designar os processos de que podemos espontânea e voluntàriamente tornar-nos conscientes (por exemplo, as lembranças que momentâneamente desapareceram da memória, mas que fàcilmente podemos evocar quando delas havemos mister)". *O preconsciente freudiano compreende, pois, o subconsciente, mas a êle não se reduz* (JONES, *Traité de Psychanalyse*, trad. de JANKÉLÉVITCH, pág. 314).

b) *A censura*. Entre o inconsciente e o preconsciente existe uma espécie de *censura* que bloqueia a passagem às tendências que parecem contrárias aos desejos conscientes do indivíduo. Mas não devemos representar-nos essa censura «sob os traços de um mocinho severo ou de um espírito alojado num compartimento do cérebro» (*Introduction à la Psychanalyse*, pág. 156). O têrmo censura serve para designar o *conjunto das lembranças, idéias, desejos, sentimentos, que inibem outros grupos de idéias, sentimentos e lembranças*.

615 c) *O conflito*. Para FREUD, a consciência normal é teatro de um conflito irredutível: o dos *Ichtriebe* (tendências do eu), que são de natureza moral, social, artística, religiosa, e tendem à ordem, — e o dos *Sexualtriebe* (tendências sexuais), essencialmente expansivas e opostas terminantemente à ordem. *Recalcados pela atividade da censura, os instintos sexuais continuam a viver no inconsciente*, e, por não poderem satisfazer-se, exprimem-se sob formas simbólicas ou, nos casos graves, provocam desordens psíquicas mais ou menos profundas.

d) *A liberação*. O inconsciente pròpriamente dito não pode ser evocado voluntàriamente. Pode, porém, ser desrecalcado. Compreender-se-á a possibilidade e os métodos dêssa *liberação* mediante referência às causas que tornam o inconsciente inacessível à evocação voluntária. Essas causas podem ser intrínsecas às recordações inconscientes, isto é, consistir na falta de dinamismo do elemento inconsciente. Mas a explicação já não vale em todos os casos em que o elemento recalcado produz graves perturbações no psiquismo. A causa da inacessibilidade dêsse elemento não pode, pois, ser senão extrínseca, e *não há outra senão o recalque:* o elemento é inacessível por ser sistemàticamente reprimido pela censura. Mas, como, ao mesmo tempo, é poderosamente dinâmico,[16] dessa repressão resultam graves distúrbios. *Êsses transtornos podem ser curados pela liberação*, que consiste em fazer subir de nôvo à consciência clara a recordação inconsciente, liberando-a, assim, das formas anormais e regressivas em que se fixara.

616 2. **Segundo esquema.** Posteriormente, FREUD teve de modificar seu primeiro esquema, para adaptá-lo a uma concepção mais precisa do recalque (cf. FREUD, *Le moi et le soi*, trad. francesa, Paris, 1923).

a) *Recalque inconsciente*. O ponto capital é que, de acôrdo com o primeiro esquema, poder-se-ia crer que a tendência recalcante parte do eu. Ora, essa tendência não é, nos doentes, nem consciente, nem mesmo subconsciente, mas totalmente inconsciente. O esquema do aparelho psíquico deve, pois, conter um elemento a mais, a saber: *o processo recalcante inconsciente* (fig. 30).

---

[16] Para FREUD, já que o recalque procede dos imperativos morais e sociais, o inconsciente constituído pelas tendências e instintos recalcados, é de natureza bestial, infantil (porque o recalque é um efeito do adestramento educativo), alógico (ou irracional) e sexual (os elementos sexuais são largamente predominantes).
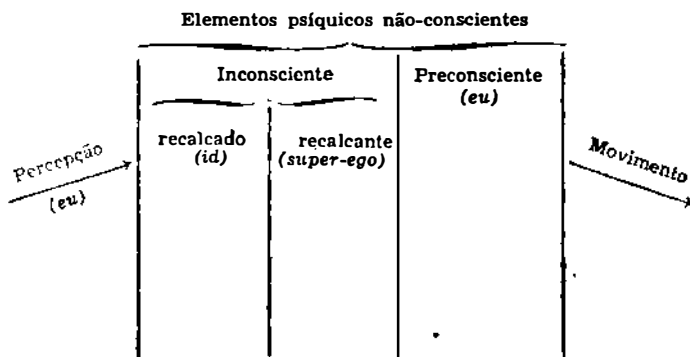
Fig. 30. Segundo esquema freudiano do aparelho psíquico.

b) *Ego, super-ego e id.* O nôvo esquema pode ser também precisado pela distinção do ego, do super-ego e do id. O *ego* compõe-se dos elementos conscientes e preconscientes. O *super-ego* é constituído pelo inconsciente recalcante; o *id*, pelo inconsciente recalcado.[17] O super-ego é o elemento ideal (moral, social, estético e religioso), e desempenha já agora o papel mantido pela censura no primeiro esquema. Vimos (*317*) que, segundo FREUD, êle provém de uma sublimação do instinto, particularmente do instinto sexual.[18]

617 3. **Apreciação.** Há todo um aspecto dessas teorias que já discutimos (*318*). Mostramos em particular o êrro grave que constitui o pansexualismo freudiano. Aqui resta apreciarmos a teoria da estrutura do aparelho psíquico, e especialmente a questão do recalque.

a) *Estrutura psíquica.* FREUD põe em viva luz a realidade do duplo domínio do consciente e do inconsciente, bem como o dinamismo próprio dêste. Mas, se é verdade que o inconsciente pode ser composto de tendências recalcadas, *não se vê que no inconsciente tudo seja recalque, nem que todo o recalcado seja «bestial, alógico e sexual»*. De um lado, com efeito, o inconsciente primitivo é formado de todos os instintos, e não sòmente do instinto sexual, bem como de tôdas as inclinações que estão ligadas à natureza racional do homem. Grande parte dessas tendências persiste inconsciente, não por efeito de um recalque, senão por faltarem as condições que podem atualizá-las.

Por outro lado, o recalque nem sempre versa sôbre os *Sexualtriebe*. Pode haver repressão de tendências ideais, e o conflito psíquico pode ser afetado de sinais contrários aos de FREUD. Na realidade, *o inconsciente é infinitamente mais complexo e rico do que o que*

---

[17] O id, segundo FREUD, transcende o recalcado, o que quer dizer que nem todo o inconsciente depende necessàriamente do id. O id é essencialmente formado de instintos recalcados, e está sob o domínio absoluto do princípio do prazer.

[18] Cf. R. DALBIEZ, *La méthode psychanalytique*, págs. 586-649.

supõe Freud, visto que nêle se acha preformada, sob forma potencial e virtual, tôda a variedade do psiquismo.

b) Caráter do recalque. O próprio recalque não parece necessàriamente inconsciente. Nunca o é, mesmo, completamente. Se o hábito de se conformar aos imperativos morais, religiosos e sociais implica um exercício como que espontâneo e natural do recalque, êste nunca atinge o puro automatismo. *As mais das vêzes é nìtidamente voluntário* e exige uma consciência viva e alerta pelos esforços que reclama.

§ 4. Conclusões

618 1. **Unidade da consciência.** As três teorias que acabamos de estudar parece encerrarem em comum, sob formas diversas, o êrro de fazer do inconsciente um mundo à parte, cortado do mundo consciente, ou em conflito sistemático com êle, e, por conseqüência, de comprometer a unidade da personalidade. Ora, se se excetuarem os casos patológicos, para os quais se requer uma explicação especial, *o inconsciente não sòmente está em continuidade com o consciente, senão que em grande parte está sob o contrôle, e mesmo à disposição, da consciência.* Os fatos de censura ou de bloqueio, nos quais Janet e Freud insistiram, significam, sem dúvida, se se quiser, um conflito, mas não um conflito entre dois eu ou duas personalidades: *o conflito está no seio do eu único,* consciente das potências antagonistas que nêle se enfrentam, que o exprimem parcialmente umas e outras, e que êle deve hierarquizar e unificar. [19]

619 2. **A estrutura psíquica.** A estrutura psíquica deveria, pois, ser representada por diferentes zonas em que *a consciência se degrada cada vez mais, na medida em que os fatos ou acontecimentos psíquicos estão menos ligados às imagens pessoais do eu* (ações, representações, recordações atuais, sentimentos, interêsses) (fig. 31). [20] Na mesma medida em que se desligam das imagens pessoais do eu, os fatos psíquicos tendem a transformar-se em puras *virtualidades,* isto é, a tornar-se inconscientes. Inversamente, as virtualidades atuali-

---

[19] Cf. sôbre êste ponto a viva crítica que faz J.-P. Sartre (*L'Etre et le Néant,* págs. 89-93) da teoria freudiana da repressão e da censura.

[20] Por si mesmo se compreende que semelhante esquema tem valor meramente analógico, já que a consciência não pode ser dividida em compartimentos. Ao propor seus esquemas, Freud dizia mui justamente: "Não creio que alguém tenha jamais imaginado reconstruir o aparelho psíquico partindo de semelhança decomposição. Não há nisso nenhum risco" (*Science des rêves,* pág. 530).

zam-se em razão e em proporção de sua relação com as imagens e interêsses pessoais do eu.
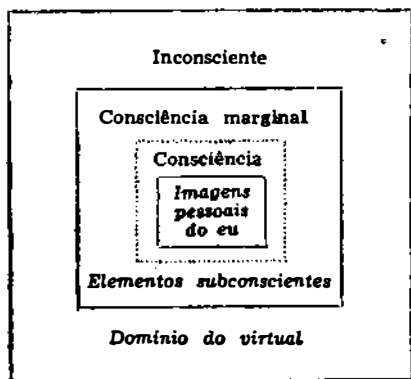
Fig. 31. Estrutura do Eu.

As diferentes zonas da estrutura psíquica são função da ligação mais ou menos estreita dos fatos psíquicos com as imagens pessoais do eu (ações, representações, recordações atuais, sentimentos, interêsses).

Quanto aos *elementos subconscientes,* são os que, em relação acidental ou essencial com as imagens pessoais do eu, são impedidos de chegar à consciência clara por efeito quer de um *obstáculo passageiro* (orgânico: transtornos sensoriais; psíquico: distração, preocupação, automatismo, etc.), quer de uma *censura voluntária* (atual ou habitual). Todos êsses elementos subconscientes deixam, entretanto, algum vestígio de si mesmos na consciência, e podem ser evocados mediante referência ou confronto com as imagens e lembranças conscientes do eu.

SEGUNDA PARTE

A ALMA HUMANA

620 Tivemos que admitir a realidade de um sujeito da vida psicológica. Cumpre-nos agora examinar qual é a *natureza dêste sujeito.* A experiência, a bem dizer, já nos advertiu sôbre a complexidade do sujeito empírico, pois nos demonstrou que era o mesmo "eu" que se atribuía fenômenos tão diferentes como os da vida vegetativa e os da vida intelectual. Estas idéias, porém, há que precisá-las. Para isto deveremos proceder por via metafísica, visto pretendermos ir além da experiência imediata. Sabemos, no entretanto *(I, 13)*, que não nos é possível ultrapassar a experiência imediata senão em virtude das exigências inteligíveis do ser que se nos oferece na experiência, ou, em outras palavras, que *a realidade metafísica é apreendida pela razão na própria experiência em que está implicada.*

Esta realidade metafísica é a que designamos com o nome de *alma, princípio primeiro da vida e, por conseguinte, de todos os fenômenos fisiológicos e psicológicos.* As questões que a seu respeito se põem referem-se a sua natureza, a seu modo de união com o corpo e, enfim, a sua origem e a seu destino.

CAPÍTULO I

NATUREZA DA ALMA

SUMÁRIO [1]

621 O estudo objetivo dos fenômenos psicológicos leva a afirmar que *o homem possui uma alma que é uma substância simples e espiritual.* Ao demonstrar esta asserção e defendê-la contra as objeções materialistas, vamos ver que não temos senão que deduzir as conclusões contidas nos resultados positivos de nossos precedentes estudos de Cosmologia e de Psicologia.

ART. I. *ESPIRITUALIDADE DA ALMA*

A espiritualidade supõe a simplicidade. Mas a simplicidade não implica necessàriamente a espiritualidade, isto é, a independência relativamente à matéria. A alma dos animais é imaterial e simples, mas não é espiritual. Só a alma humana é ao mesmo tempo simples e espiritual.

---

[1] Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, II; *Metaph.*, *VII*, c. VI. SANTO TOMÁS, 1.ª, q. 75-77; *Q. disp. de anima.* LANGE. *Histoire du matérialisme*, 2 vols., trad. de POMEROL, Paris, 1877-1879. ROHDE, *Psyché*, Paris, 1930. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret, selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931. SERTILLANGES, *Saint Thomás d'Aquin*, Paris, 1912, t. I, págs. 69 e segs. M. BLONDEL, *La pensée*, t. II. L. LAVELLE, *De l'Acte*, c. XXV-XXVII. BERGSON, *Matière et mémoire; L'énergie spirituelle.* CHEVALIER, *La vie morale et l'au-delà*, Paris, 1938. S. STRASSER, *Le Problème de l'âme*, Paris, 1953.

§ 1. Simplicidade da alma

A alma não sòmente é una em número e una no tempo, isto é, idêntica a si mesma; é também *una em sua essência; isto é, simples e indivisível,* ao contrário das coisas materiais, que são compostas e divisíveis. E' o que demonstra a análise das operações da alma.

1. **Provas pela percepção e reflexão.**

a) *A percepção.* Das coisas materiais temos uma *percepção indivisa.* Isto, porém, só pode explicar-se pela simplicidade da alma. Com efeito, se a alma fôsse composta de partes, cada uma dessas partes perceberia ou todo o objeto ou sòmente uma parte dêle, e assim teríamos, no primeiro caso, tantas percepções totais quantas partes tivesse a alma; e, no segundo caso, tantas percepções parciais quantas partes tivesse a alma, mas nunca uma percepção una e indivisa do objeto.

b) *A reflexão.* A alma pode voltar ou, de certo modo, "dobrar-se" sôbre si mesma, para se conhecer em seus atos *(363).* Mas *o que é composto de partes não pode conhecer-se a si mesmo como todo,* porque as partes do composto são necessàriamente estranhas umas às outras. Supondo que uma parte pudesse conhecer-se a si mesma, as outras ser-lhe-iam totalmente estranhas. Só uma substância simples é capaz de se dobrar ou de voltar sôbre si mesma, isto é, de se comportar por meio de reflexão.

622 2. **Objeção.** Contra êstes argumentos objetou W. Wundt, dizendo que confundem a unidade com a simplicidade ou não divisibilidade quantitativa. Com efeito, diz êle, "de onde provém a convicção de que a alma seria um ser *simples?*... Um ser *uno* nem por isso é um ser *simples.* O organismo corporal é *uno,* e todavia se compõe de muitos órgãos. Do mesmo modo, encontramos na consciência, tanto sucessiva como simultâneamente, uma multiplicidade que testemunha uma pluralidade de sua base fundamental" *(Eléments de Psychologie physiologique,* II, pág. 508).

Wundt tem tôda razão em assinalar a multiplicidade sucessiva e simultânea da consciência ou da alma. Porém esta multiplicidade não se opõe à simplicidade de que aqui se trata. Esta só exclui a composição *quantitativa* ou divisibilidade em partes homogêneas *(I, 284).* Mas *um ser simples e por conseguinte imaterial pode encerrar várias potências e faculdades* (multiplicidade interna simultânea) *e produzir atos múltiplos*

e diversos (multiplicidade sucessiva). E' precisamente o caso da alma humana, que portanto é una e simples ao mesmo tempo.

Permitiriam, sem dúvida, estas observações, dar um sentido à concepção de SARTRE, que identifica a realidade-humana, isto é, a consciência, ou para-si, com um «nada-aniquilador». Com efeito, bem viu SARTRE que, se a consciência fôsse uma *coisa* (ou um corpo), seria uma noção contraditória e absurda, porque uma «coisa» não é senão o que é, opaca, pesada e cheia, ao passo que a consciência impõe a idéia de uma transparência e de uma disponibilidade indefinida. Se conhecer é essencalmente tornar-se o conhecido, necessário é que o cognoscente (ou a consciência), como tal, não seja «uma coisa»: se «algo» fôsse, excluiria por isso mesmo tôda possibilidade de conhecer, visto que é da essência das coisas materiais serem exteriores umas às outras e se excluírem mùtuamente. Que a consciência não seja «uma coisa», segue-se também do fato certo de que não há consciência vazia ou consciência nua, porque isso seria um nada de consciência. Sem dúvida que se fala de «conteúdos de consciência». Mas esta expressão é completamente imprópria, porque deixa supor que a consciência é um continente que poderia existir como tal, vazio de todo conteúdo. De fato, *tôda consciência é consciência de algo, e o «conteúdo de consciência» não é senão a própria consciência, diversamente qualificada* (588).

SARTRE descreveu, pois, corretamente os fatos, por via da análise fenomenológica, que neste ponto concorda com análises muito antigas. Mas seu êrro consiste em conceptualizar através das noções equívocas de «coisa» e «nada» observações perfeitamente fundadas. Porque, se é indiscutível que a consciência não é nem uma coisa nem um continente vazio, no qual viriam alojar-se os estados de consciência, não é mais inteligível fazer dela um nada ontológico, e ainda menos um nada «aniquilador», isto é, que age (porque negar ou aniquilar é também agir). Afirmar que essa é a grande e inexplicável «aventura do ser» é apenas uma maneira de confessar o absurdo desta hipótese. Pelo contrário, explicar-se-iam as propriedades da consciência e a condição radical de sua intencionalidade essencial, definindo-a como uma forma imaterial (e espiritual no homem). A espiritualidade é ao mesmo tempo êsse «nada» (ou nada de matéria) que é o fundamento da transparência da consciência e da própria consciência, e esta maneira de *ser* que faz de um ser um *sujeito* capaz de «aniquilar», isto é, capaz de ser para si, opondo-se ao em si que se torna como conhecente. Mas, para admitir êste ponto-de-vista, seria de mister, sem dúvida, renunciar a subsumir univocamente todo o ser sob a categoria de «coisa».

§ 2. A ESPIRITUALIDADE DA ALMA

A. Os argumentos

623 Chama-se *espiritual* todo ser que não depende da matéria nem em sua existência nem em suas operações. Ora, afirmamos que a alma humana é espiritual. Todavia, é indispensável entender bem em que sentido o dizemos. E' fato que as operações sensíveis da alma recebem o concurso direto do corpo,

e que as operações superiores, inteligência e vontade, só podem ser exercidas mediante certas condições orgânicas. *A alma,* porém, *por sua própria natureza, é independente do corpo,* no sentido de que *exerce sem órgão suas funções superiores* de inteligência e de vontade, e que *é capaz de existir sem o corpo.* Nesse caso, quais são as provas da espiritualidade da alma?

1. **Prova pela inteligência.** Todo ser age segundo o que é, isto é, produz atos conformes com sua natureza. Pode-se, portanto, deduzir de seus atos a natureza de um ser. Ora, *as operações da inteligência, em si mesmas e intrìnsecamente, não dependem do corpo.* Com efeito, estas operações têm por objeto sêres imateriais e universais, e visam a enunciar relações necessárias, universais e intemporais, o que exclui que se realizem por meio de um órgão corporal, porque um órgão corporal não pode exercer senão uma atividade particular, concreta e extensa, como se pode ver no conhecimento sensível *(421).* A inteligência não é, pois, uma potência orgânica, mas uma potência ou faculdade espiritual, e a alma de onde procede só pode ser, por sua vez, um ser espiritual, isto é, intrìnsecamente independente do corpo.

624 2. **Prova pela vontade.** Os atos da vontade livre manifestam igualmente a espiritualidade da alma.

a) *Aspiração ao bem infinito.* A vontade só pode exercer-se sob a determinação do bem universal *(sub specie boni) (542),* o que supõe que ela possui *a mesma imaterialidade que a inteligência.* Esta tendência, necessária e incoercível, para o bem universal faz com que o apetite racional nunca esteja satisfeito pelos bens particulares, finitos e mutáveis que lhe estão ao alcance, e sim que tenda sempre para além, para um bem estável, perfeito e incorruptível, e por conseguinte espiritual, único capaz de lhe satisfazer as aspirações profundas. Ora, tudo isso supõe claramente que a vontade é uma potência não orgânica e pròpriamente espiritual, porque *nenhuma potência orienta sua atividade para o que a excede essencialmente e portanto lhe é inaccessível e incognoscível;* nenhum ser deseja o que lhe ultrapassa essencialmente a natureza: nem a pedra deseja sentir, nem o animal aspira a pensar. Devemos, portanto, concluir que a alma, da qual procede a vontade, é um ser espiritual.

b) *A liberdade.* A liberdade do querer leva-nos à mesma conclusão, porque *a liberdade significa a independência relativamente ao sensível.* Fundada na razão, pela qual primeiramente é o homem liberado da servidão do sensível, isto

é, do espaço e do tempo, não pode a atividade livre de modo algum exercer-se mediante um órgão corporal. Ela é o sinal de um ser capaz de existir e de atuar independentemente do corpo, isto é, de natureza espiritual.

B. Alcance dos argumentos

625 E' importante entender bem o significado dos argumentos que precedem, mas também cumpre evitar atribuir-lhes maior alcance do que têm.

1. **A alma não é um espírito puro.** Com efeito, é só *imperfeitamente espiritual*, porque, como vimos, algumas de suas funções (vegetativas e sensíveis) dependem intrìnsecamente dos órgãos corporais, e suas funções superiores (inteligência e vontade) dependem dêles extrìnsecamente *(63-67)*. Há que considerá-la também como uma *substância incompleta*, destinada a estar unida a um corpo para formar com êle uma só e mesma substância composta que, por esta razão, se denomina o *composto humano.*

2. **A alma como substância.** A noção de substância, já o dissemos, de nenhum modo corresponde à de uma "coisa" inerte sob o fluxo fenomenal. A alma humana acomoda-se ainda menos que as realidades materiais a essa vulgar imaginação. A noção de substância designa, com efeito, uma realidade não sensível, imanente a todos os fenômenos que dela procedem e a manifestam e, de certo modo, lhes servem de laço interior. Esta unidade sintética é realizada pela forma substancial, que é o primeiro princípio da existência substancial *(I, 382, 391)*.

Evidente é, pois, que a alma é a *forma substancial do corpo humano,* isto é, o princípio simples pelo qual a matéria se torna algo de determinado, tal ou qual corpo vivente. Mas, como, por uma parte, exerce êste primeiro princípio funções que ultrapassam inteiramente as possibilidades da matéria e do corpo, somos obrigados a considerá-la como *sujeito autônomo e independente* dessas funções, isto é, como um ser substancial. Mas, por outra parte, *a alma, forma do corpo humano, não pode ser considerada como perfeitamente substancial,* isto é, capaz, em tudo o que é e por tudo o que é, de subsistir por si mesma sem o corpo. Com efeito, suas potências, vegetativas e sensíveis, só podem funcionar por meio de órgãos corporais. Eis aí o que exata e ùnicamente significa, aplicada à alma humana, a expressão "substância incompleta".

ART. II. *TEORIAS MATERIALISTAS*

626 As teorias materialistas foram propostas na antiguidade pelos atomistas (DEMÓCRITO, EPICURO, LUCRÉCIO) e pelos estóicos (ZENÃO, CRISIPO). Os primeiros consideravam a alma humana como composta de átomos sutis e ligeiros, de forma redonda e lisa *(I, 362)*. Os segundos definem a alma como um sôpro, um composto de ar e fogo, que, dizia CRISIPO, "está unida à nossa natureza e, penetrando todo o corpo, realiza-lhe a unidade". Tudo no homem, até as mais elevadas formas da vida intelectual, resultaria quer dos átomos e da forma dos edifícios atômicos *(materialismo atomista)*, quer da tensão do princípio ígneo *(materialismo dinamista)*. Nestas duas concepções temos as duas formas em que se expressou o materialismo ao longo das idades. [2]

§ 1. MATERIALISMO MECANICISTA

1. **Argumentos.** O materialismo mecanicista foi defendido no século XVII por HOBBES, que considerava o espírito como "um corpo sutil"; [3] no século XVIII, por LA METTRIE *(L'Homme-machine*, Londres, 1751), D'HOLBACH *(Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres, 1772), e HELVETIUS *(De l'Esprit*, Paris, 1758; *De l'Homme*, Paris, 1772); no século XIX, pelos Ideólogos DESTUTT DE TRACY *(Eléments d'Idéologie*, Paris, 1801-1815) e CABANIS *(Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris, 1802).

Os argumentos que apresentam êsses teóricos reduzem-se aos dois seguintes: nenhuma investigação experimental permite descobrir no corpo outra coisa senão matéria organizada; [4] "a matéria organizada é dotada de um princípio motor que é só o que a diferencia da que não o é, e nos animais tudo depende da diversidade das organizações" (LA METTRIE, *L'Homme-machine*, pág. 68); ou também, sob forma mais geral: "o movimento é um modo de ser que decorre necessàriamente da

---

2 Cf. LANGE, *Histoire du matérialisme*, trad. de POMMEROL.

3 Consideram-se geralmente como materialistas, no século XVII, GASSENDI, e, no XVIII, CONDILLAC. Porém não o são nem um nem outro. Ambos são espiritualistas convictos. Mas é outra questão saber se e em que medida o espiritualismo é compatível com a teoria que atribui a sensibilidade aos átomos (GASSENDI) e com a teoria que reduz à sensação tôda a atividade psicológica do homem (CONDILLAC).

4 O médico BROUSSAIS resumia êsse gênero de argumento dizendo que só consentiria em crer na alma quando a achasse na ponta do seu bisturi.

essência da matéria" (D'HOLBACH, *Système de la nature*, pág. 22).[5]

627 2. **Discussão.** Fácil é ver que êsses dois argumentos não passam de *petições de princípio*. Se a alma é imaterial, é evidente que não se poderá atingi-la por meio de instrumentos materiais. Êstes só podem descobrir e tocar o que é corporal. Aliás, êsse argumento valeria, proporcionalmente, a respeito de tôdas as ciências. Estas têm por objeto realidades qualitativas não-sensíveis, que elas só atingem indiretamente, mediante redução à quantidade e a efeitos mensuráveis *(I, 350)*. Assim procede a ciência da alma: infere legitimamente a realidade e a natureza da alma a partir dos fatos psicológicos, senão mensuráveis, ao menos constatáveis e verificáveis, dados na experiência.

Quanto ao argumento segundo o qual o movimento provém essencialmente da matéria, consiste em conceder-se gratuitamente tudo o que está em questão. Êste princípio, aliás, é contrário aos dados científicos, já que a matéria se caracteriza pela inércia absoluta.

§ 2. MATERIALISMO DINAMISTA

A. Argumentos

628 Na segunda metade do século XIX, o materialismo assume a forma dinamista do antigo estoicismo. Os principais defensores dessa concepção são TAINE, MOLESCHOTT, VOGT, BÜCHNER *(Matière et Force*, 1856), HAECKEL *(Les Enigmes du Monde*, 1899). Seus argumentos resumem-se no paralelismo psicofisiológico e no epifenomenismo.

1. **Paralelismo psicofisiológico.** A experiência, dizem os materialistas, demonstra que a todo fenômeno psíquico corresponde um fenômeno nervoso, e *vice versa*. Portanto, essas duas séries de fenômenos são, entre si, como causa e efeito: *o fenômeno psicológico é produzido pelos órgãos corporais*. Êste próprio argumento funda-se no fato experimental de que *nunca há nem fôrça sem matéria nem matéria sem fôrça*. O aspecto dinâmico e qualitativo da vida pode ser, pois, legitimamente considerado como um efeito da matéria; inversamente, cada vez que se verificar dinamismo ou fenômenos qualitativos, dever-se-á procurar a realidade material e quantitativa que lhes é o princípio imediato e único.

---

[5] É em vista dêsse princípio que CABANIS escreve que "o cérebro [...] faz orgânicamente a secreção do pensamento".

Donde certo número de fórmulas que fazem eco à de BROUSSAIS: «A alma é um cérebro agente, e nada mais». «Sem fósforo, não há pensamento (MOLESCHOTT). «O cérebro segrega o pensamento como o fígado segrega a bile» (TAINE). «Na matéria residem tôdas as fôrças da natureza e tôdas as fôrças espirituais; a matéria é o fundo último de todo ser» (BÜCHNER).[6]

2. **Epifenomenismo.** O argumento epifenomenista vem sobretudo dos fisiologistas (HUXLEY, LOEB, SOURY). TAINE propusera-o antes dêles, mas sob forma ambígua. Consiste em dizer que só há uma atividade real, que é a atividade orgânica e fisiológica. *A consciência é mero fenômeno que se acrescenta a essa atividade fisiológica,* mas por si não comporta nem realidade nem eficácia própria.

B. Discussão

629 1. **Crítica do paralelismo.** O paralelismo psicofisiológico pode designar ora um fato, ora um método, ora uma doutrina. Para ser útil, deve a discussão distinguir êstes três pontos-de-vista.

a) O paralelismo como fato. A interação do corpo e da alma, ou, como se diz numa fórmula extremamente vaga, "do físico e do moral", é evidente. Mas o paralelismo das séries fisiológica e psicológica é apenas um fato geral e global, que não se verifica no detalhe. De uma parte, com efeito, *é impossível estabelecer duas séries de fenômenos ligados exata e regularmente têrmo a têrmo.* De outra parte, *há fenômenos de natureza orgânica que não têm correspondentes psíquicos* (por exemplo, as excitações que não chegam ao umbral da consciência *(85)*, *e fenômenos psíquicos aos quais não se conhece nenhum correspondente orgânico* (idéia, juízo, vontade, fatos patológicos das psiconeuroses, etc.).

b) O paralelismo como método. Metodològicamente, o paralelismo significa que a Psicologia deve esforçar-se constantemente por *ligar os fenômenos psicológicos às suas condições fisiológicas.* Na medida em que não há tentativa de redução do conseqüente psicológico ao antecedente fisiológico, nada se objetará ao emprêgo dêsse método, que corresponde a uma concepção positiva e experimental da psicologia *(15)*.

630 *c) O paralelismo como doutrina.* Doutrinàriamente, o paralelismo psicofisiológico muitas vêzes é a afirmação de que os fenômenos psíquicos não diferem essencialmente dos fenô-

---

6 Como se viu *(14)*, êsse ponto-de-vista foi retomado por certos teóricos do behaviorismo, sobretudo por WATSON.

menos materiais, e não são senão o aspecto dinâmico da matéria. Ora, esta afirmação é um puro paralogismo. Com efeito, acabamos de ver que os fatos de correspondência do psíquico e do físico não são bastante constantes e universais para justificarem essa afirmação.

Por outra parte, ainda quando fôssem constantes, não provariam imediatamente que entre o físico e o psíquico haja relação de causa a efeito, isto é, aqui, de identidade de natureza e de essência. *Os fatos de correspondência justificariam sòmente a afirmação de que há uma relação entre as duas séries, e nada mais.* A natureza dessa relação ficaria por determinar *(I, 342).*

Ora, a psicologia estabelece que *essa relação não pode ser causal.* E', com efeito, o que nos provou o estudo das condições fisiológicas gerais da vida psíquica *(65-67).* Aliás, é perfeitamente *ininteligível que um mecanismo físico ou químico produza pensamento,* isto é, em têrmos mais gerais, que qualquer coisa produza o que quer que seja.

Enfim, o fato de em tôda parte matéria e fôrça serem dadas juntas não poderia, sem círculo vicioso, provar que corpo e alma são idênticos. Porquanto o que está em questão com o paralelismo é justamente saber se o fato de duas séries de fenômenos ocorrerem juntas justifica a afirmação de serem êsses fenômenos da mesma natureza.

O materialismo consiste aqui em reduzir a atividade consciente a um simples modêlo mecânico: o cérebro reagiria às impressões exatamente como um autômato reage a uma ação externa. Ora, como muito bem o demonstra M. Ruyer (*La conscience et le corps*, Paris, 1937, págs. 70-85), isso realmente não tem sentido algum. De feito, vimos que nossa percepção é caracterizada por sua maleabilidade (já o é no nível animal): percebemos as formas e as estruturas sob aspectos extremamente variados, como sendo as mesmas formas e as mesmas estruturas. O que Bergson ensinou das imagens auditivas (*Matière et Mémoire*, pág. 124) vale de tôda a percepção: não reagimos a imagens singularmente definidas, mas a formas «abstratas» ou esquematizadas. Ora, isso o autômato não poderia fazer: suas «reações» exigem a identidade absoluta da «excitação», e nunca se adaptam a formas diferentes do mesmo modêlo, exatamente como uma fechadura nunca obedece senão à mesma chave (que pode ser numèricamente múltipla, mas é sempre, em sua forma singular, idênticamente a mesma chave) e não pode adaptar-se a formas diferentes dela.

Sem dúvida, contra isso poder-se-ia imaginar uma espécie de «função de sistematização», que agruparia num feixe único os atos fisiológicos relativos a um objeto. Porém não se fica mais adiantado, pois ainda seria preciso explicar como é que o cérebro (isto é, por hipótese, o autômato) poderia «reconhecer» um objeto singular (tal chapéu, tal tinteiro) como pertence ao grupo «tinteiro» ou «chapéu», quando êsses objetos podem apresentar-se sob tantos aspectos dife-

rentes e em contextos sensoriais tão prodigiosamente variados. Dito por outras palavras, a hipótese supõe resolvido o problema e harmoniza consigo pura e simplesmente a função abstrativa que se trataria de explicar mecânicamente. Na realidade, a percepção é uma adaptação, ao passo que a reação de um autômato só se produz se êste é adaptado *de antemão*, o que equivale a dizer que *a reação automática é essencialmente passiva,* enquanto que *a reação perceptiva é essencialmente ativa.*

Doutra parte, a restituição das funções motoras abolidas por uma destruição extensa dos hemisférios cerebrais e a suplência dessas regiões por outras regiões mais pequenas afastam-nos definitivamente do modêlo mecânico, onde nenhuma suplência, evidentemente, é inteligível.

631 2. **Crítica do epifenomenismo.** O epifenomenismo funda-se, por uma parte, no paralelismo psicofisiológico, e topa, por conseqüência, com as mesmas dificuldades. Porém, ademais, quando afirma que a consciência não passa de um "reflexo" da atividade orgânica, de uma "fosforescência" ou da "sombra do corpo", apresenta palavras em vez de argumentos e propõe apenas uma explicação ilusória.

Não sòmente a explicação é ilusória, mas, se lhe concedermos um sentido, vai *contra os princípios do determinismo,* o que para uma teoria materialista é desvalimento capital. Efetivamente, nesse sistema a consciência é um fenômeno sem razão suficiente, visto de nada servir, e sem condição de existência determinada, pois seus modos de manifestações não estão sujeitos a lei alguma (por que a consciência é ora presente, ora ausente, ora fraca e surda, ora forte e clara?). Impossível é, pois, compreender-lhe tanto a existência como a natureza.

Os epifenomenistas respondem, entretanto, que a consciência aparece desde que e na medida em que suas condições fisiológicas são realizadas (cf. PAULHAN, *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, pág. 12). Mas, se assim é, a consciência já não é um simples epifenômeno: a título de conseqüente, está ligada aos estados fisológicos, e nada permite afirmar *a priori* que êsse conseqüente seja um puro e simples efeito.

Enfim, contràriamente ao que afirma o epifenomenismo, *a consciência não é um luxo inútil.* A experiência demonstra que é algo mais que o fenômeno fisiológico, e que possui eficácia própria. Quando intervém, pode determinar tôda uma transformação da situação psicológica.[7]

---

[7] Cf. RIBOT, *Les maladies de la personnalité*, pág. 15: "Quando um estado fisiológico se tornou um estado de consciência, adquiriu por isso mesmo caráter particular [...]. Torna-se suscetível de ser lembrado, isto é, reconhecido como tendo ocupado uma posição precisa entre outros estados de consciência. Tornou-se, portanto, um nôvo fator na vida psíquica do indivíduo, um resultado que pode servir de ponto-de-partida a algum nôvo trabalho consciente ou inconsciente".

§ 3. MATERIALISMO EVOLUCIONISTA

632 As teorias evolucionistas modernas (teoria animista de TYLOR, — manismo preanimista de MARETT, — sociologismo de DURKHEIM) só fazem repetir os argumentos do materialismo atomista e dinamista, ou, mais exatamente, consideram o materialismo como demonstrado e compreendendo-se por si mesmo. Trata-se sòmente, para elas, de dar ao materialismo uma espécie de justificação histórica, mostrando que a noção de alma se formou a partir de experiências que nada têm a ver com a idéia de um ser espiritual. Reconduzida às suas origens, a noção de alma espiritual perderia, assim, o sentido metafísico que se lhe pretende conceder.

A. Argumentos evolucionistas

1. **Animismo.** Segundo TYLOR,[8] a idéia de alma procede da *crença nos espíritos*. Essa crença, por sua vez, tem por princípio, entre os primitivos, a observação de certos fenômenos biológicos: sono, vigília, êxtase, doença, morte, sonhos e visões. O primitivo, verificando que em seu sono pode transportar-se para longe do local onde repousa seu corpo, imediatamente conclui pela realidade de um *duplo* mais sutil e leve que o corpo. É êsse duplo que vai tornar-se a alma, coisa mais ou menos independente do corpo, capaz de sobreviver a êste, visto que pode desprender-se dêle durante o sono, e capaz também de passar a outros corpos (metempsicose). Daí passa, em seguida, o primitivo a admitir a existência de uma alma semelhante em outros sêres, e mesmo nos animais. Donde o culto dos mortos, isto é, das almas desencarnadas, o qual conduz lògicamente à idéia de espíritos puros. Êstes, mais tarde, são concebidos como podendo introduzir-se nos corpos para lhes trazerem doenças ou a morte, e mesmo em certos objetos, troncos de árvores, pedras sagradas, fetiches. O *fetichismo* é o último avatar da invenção do duplo, isto é, da alma humana.

633 2. **Manismo preanimista.** MARETT (*The Threshold of Religion*, Londres, 1909) achava que o animismo de TYLOR explicava insuficientemente as primeiras formas da idéia de alma. Com efeito, segundo MARETT a idéia de espíritos não pode ser primitiva, nem mesmo sob a forma do duplo psíquico. O que é primitivo é a idéia de uma *fôrça impessoal*, por tôda parte difundida na natureza. Os primitivos atuais ainda crêem em tal fôrça sob diversos nomes: *Mana*, entre os Melanésios; *Oranda*, entre os Índios; *Manitu*, entre os Algonquinos; *Boylya*, entre os Australianos. Pouco a pouco ter-se-ia feito a evolução dessa forma impessoal para a noção de alma, que seria uma participação individual do Mana.

3. **Totemismo.** DURKHEIM[9] acreditou descobrir que, originàriamente, a alma não é outra coisa senão «*o princípio totêmico encarnado em cada indivíduo*». Sendo êsse princípio concebido como, a um tempo, material (sôpro ou ar sutil) e invisível, a noção de alma conserva, no primitivo, um sentido ambíguo: a alma não se con-

---

8 TYLOR, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom*, Londres, 1872.

9 DURKHEIM, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, II, c. VIII. Cf. MAUSS, "Esquisse d'une théorie générale de la Magie", *in Année sociologique*, 1902-1903.

lunde com o corpo, visto poder abandoná-lo, e, no entanto, está-lhe estreitamente unida por intermédio de certos órgãos, mormente do coração (às vêzes também reside no sangue). Ademais, em razão do caráter sagrado do totem, a própria alma torna-se algo de sagrado, é como que uma centelha da divindade. Pouco a pouco adquirirá a espiritualidade e a imortalidade, o que, opina DURKHEIM, não faz senão traduzir adequadamente os caracteres da sociedade, e demonstra que *a alma é uma criação e uma expressão do social.*

B. Discussão

634 Essas teorias encerram fatos e princípios que cumpre examinarmos à parte.

1. **Discussão dos fatos.** Os fatos em que pretendem fundar-se essas diversas teorias são dos mais incertos, e muito mais representam construções da mente que realidades positivas.

a) Crítica do animismo. A teoria de TYLOR foi fortemente e justamente criticada por DURKHEIM (*Formes élémentaires de la vie religieuse,* págs. 78 e segs.). DURKHEIM faz ver que a base experimental dessa teoria é mais do que frágil. Com efeito, TYLOR afirma que o sonho é que é a origem da idéia do duplo ou de alma. Porém nada é menos seguro: por que o dormidor não teria imaginado que, durante seu sono, era capaz de ver à distância? «Para se atribuir um tal poder», nota DURKHEIM, «era preciso menos imaginação que para construir essa noção tão complexa de um duplo, feito de substância etérea, meio invisível, e do qual a experiência direta não oferecia nenhum exemplo».

Por outra parte, a experiência corrente teria constantemente pôsto em xeque essa idéia de duplo. Sucede julgar-se ver ou ouvir, no sono, um ou outro dos próprios contemporâneos. Segundo TYLOR, o primitivo explicará êsses fatos imaginando que seu duplo visitou ou encontrou o duplo de tal ou tal de seus companheiros. Mas «bastará que os interrogue ao despertar, para verificar que a experiência dêles não coincide com a sua». Como então o primitivo não seria, com isso, levado a se perguntar se não foi vítima de alguma ilusão, e se o duplo hipotético não passa de uma quimera?

Enfim, não é seguro que o primitivo tenha procurado explicar-se seus sonhos. Essa investigação parece ser antes um requinte de civilizado.

635 *b) Crítica do Manismo.* A noção de mana está longe de ser esclarecida. CODRINGTON, num estudo publicado em 1891, achava que o mana pertence exclusivamente aos espíritos da natureza, e que as coisas consideradas em si mesmas jamais o possuem (cf. RÖHR, *Das Wesen der Mana,* «Anthropos», 1919, pág. 209). Em compensação, VAN GENNEP (*Mercure de France,* 1924, pág. 493) afirma que «o princípio semicivilizado do mana não difere, em essência, mas sòmente em grau, de nosso princípio científico moderno de energia». Quanto à Orenda dos Iroqueses, RADIN (*Journal of Amer. Folklore,* 1914, págs. 211 e segs.), que interrogou os Soiux-Winnebago e os Algonquinos-Ozibwa, pretende que essa expressão visa sempre a espíritos determinados. Doutra parte, P. COZE (*L'oiseau-Tonnerre,* Paris, 1938, págs. 247 e segs.), que viveu longo tempo entre os índios, declara que Orenda é uma fôrça intermediária entre espírito e matéria, mortal, de natureza fluídica, vibratória, sutil, e distinta, a um tempo do corpo e da alma.

Há que confessar que é de mister intrepidez pouco comum para tentar construir a idéia de alma (e mesmo tôda a religião) a partir de *uma noção cujo sentido exato os etnólogos nem sequer chegam a definir;* o único ponto sôbre o qual êles são unânimes é que o mana não tem nada que ver com a alma, o que é diretamente oposto às aventurosas opiniões de TYLOR.

c) *Crítica do totemismo.* Como fato, o totemismo está longe de ter o sentido e o alcance que lhe atribui DURKHEIM. Primeiramente, não parece que exista *um* Totemismo; há só *totemismos,* que entre si são mui diferentes.[10] Històricamente, o totemismo é um fenômeno múltiplo, que, de fato, se resolve numa série de problemas distintos, relativos aos modos de associação, e sem relações essenciais uns com os outros. Os fatos totêmicos são fundamentalmente díspares. A pior confusão consiste em reuni-los, como o faz DURKHEIM sob um nome comum, e em tomar êsses nome por uma essência autêntica ou uma realidade etnográfica.

636 2. Discussão dos princípios. Se as bases experimentais ou históricas das teorias evolucionistas são frágeis, os princípios que implicam não são de melhor qualidade.

a) *Princípio do evolucionismo.* Consoante êste princípio, as formas sucessivas da cultura geram-se umas às outras por via de complexidade crescente. Ora, *êste princípio não vale nem de fato nem de direito,* porquanto não está provado que o mais simples seja sempre primeiro no tempo, nem que o movimento da história se faça necessàriamente sob a forma que êsse princípio supõe: a história é assinalada por avanços e recuos, complicações e simplificações, evoluções e involuções.[11]

b) *Princípio da redução do sentido às imagens.* Os evolucionistas acham que o problema do sentido de uma noção é resolvido desde que se tenha podido reduzir essa noção às imagens que servem para exprimi-la. Mas há aí um grave êrro. Sabemos, com efeito *(420),* que o pensamento é independente das imagens. *O sentido de uma noção não está todo inteiro incluído nas imagens, e nem mesmo é sempre corretamente expresso pelas imagens:* quando se trata de noções metafísicas, tôda imagem, por definição, é inadequada *(430).* Por conseqüência, mesmo supondo que se chegue a fazer a história exata das imagens de uma noção (imagens, mitos, lendas), nada se teria ainda provado relativamente ao sentido dessa noção, que permanece independente das formas sensíveis acidentais em que tenta exprimir-se.

É assim que as representações da alma, no curso das idades, têm sido, certamente, mui diversas;[12] muitas, no regime noturno da ima-

---

[10] Cf. GOLDENWEISER, "Totemism, an analytical study", *in Journal of American Folklore,* XXIII, págs. 179-293. Ora, o totemismo parece derivar do hábito de pôr sobrenomes de animais: daí teriam nascido, por transformações complicadas, os tabus que proíbem matar ou comer um indivíduo da espécie do totem. Ora, o totemismo é relativo a uma proibição de caráter exogâmico. Ora é uma prática imposta por necessidades econômicas. Ora, enfim, o totem é o ancestral do clã, etc.

[11] Cf. LALANDE, *Les illusions évolutionnistes,* Paris, 1930.

[12] Cf. RÖHDE, *Psyché,* trad. francesa, Paris, 1931.

ginação *(I, 35)*, têm sido bastante grosseiras. Mas o verdadeiro problema é de saber *o que querem dizer essas imagens*. Ora, em tôda parte elas procedem da necessidade de simbolizar um princípio distinto do corpo e capaz de sobreviver ao corpo numa vida de além-túmulo (concebida, as mais das vêzes, como um prolongamento da vida presente). Esta noção, que se traduz em imagens e em mitos não-civilizados, e que até no pensamento filosófico conserva os vestígios de sua formação analógica (alma = anima, ar, — espírito = spiritus, sôpro), *essa noção é tão essencial ao homem, ser racional, quanto pode sê-lo ao homem, realidade biológica, a função glicogênica do fígado.*

3. **Conclusão.** O espiritualismo fica, pois, estabelecido, *positivamente*, pelos argumentos racionais fundados na experiência psicológica e destinados a fazer inteligível essa experiência; e, *negativamente*, pela impossibilidade do materialismo, sob qualquer forma em que se apresente, quer para refutar os argumentos do espiritualismo, quer para propor uma interpretação correta do conjunto da experiência psicológica.

Resta definir, no contexto espiritualista que acabamos de precisar, qual é o modo de união da alma com o corpo.

CAPÍTULO II

UNIÃO DA ALMA E DO CORPO

SUMÁRIO [1]

Art. I. O COMPOSTO SUBSTANCIAL. *União substancial.* União acidental e substancial. Princípios do composto substancial. *Composto humano.* O todo substancial. Relações do físico e do moral.

Art. II. PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS. *Espiritualismo cartesiano.* As doutrinas. Princípio dualista. Ocasionalismo. Harmonia preestabelecida. *Discussão.* A união é meramente acidental. As soluções são arbitrárias. *Do espiritualismo idealista ao espiritualismo bergsoniano.* Idealismo. Espiritualismo bergsoniano. Discussão. Conclusão.

637 A questão do modo de união da alma e do corpo não depende de um princípio de solução particular. Com efeito, já que a alma nos apareceu como forma substancial ou ato do corpo orgânico, o modo de união da alma e do corpo será o da matéria e da forma.

ART. I. *O COMPOSTO SUBSTANCIAL*

A. União substancial

1. **União acidental e união substancial.** Cumpre distinguir dois modos de união essencialmente diferentes: a *união acidental,* que é a que existe entre dois sêres completos em si mesmos e independentes um do outro: tal a união dos elos de uma cadeia ou das peças de uma máquina, ou, ainda, dos cidadãos de um mesmo Estado; e a *união substancial,* pela qual duas realidades incompletas constituem juntas uma substância única, embora composta *(I, 57).*

---

[1] Mesma bibliografia que para o capítulo precedente.

2. **Princípios do composto substancial.** Quando se fala de *realidades incompletas*, cumpre entender, como já o fizemos notar, não coisas ou sêres que estariam inacabados ou mutilados, porém realidades *incompletamente substanciais*, quer dizer, primeiros princípios cuja natureza não encerra o poder de subsistirem por si sós *(I, 382)*. Êsses princípios são a matéria e a forma substancial.

A matéria é incompleta por essência, visto que, por si mesma, é pura potência, absolutamente indeterminada. Mas *a alma humana, como forma, também é incompletamente substancial, enquanto suas potências inferiores* (vida vegetativa e vida sensitiva) *requerem necessàriamente o concurso do corpo.* Sòmente em razão de suas potências superiores, absolutamente inorgânicas (inteligência e vontade), é que tem o poder de subsistir sem o corpo, se bem que tal subsistência seja menos conforme à sua natureza, que implica a união com o corpo.

B. Composto humano

638 1. **Todo substancial.** O problema das relações da alma e do corpo só pode ser resolvido de maneira inteligível se se admitir que o corpo e a alma se unem num só todo substancial, ou, noutros têrmos, já explicados em Cosmologia, que *a alma é a forma imediata e única do corpo,* o que equivale a dizer que só por ela é que o homem é não sòmente homem, mas ainda animal e vivente, corpo, substância e ser *(I, 395, 434)*. *A união faz-se, pois, sem intermediário,* já que os dois princípios se unem como potência pura e ato substancial, e, como tais, exercem um em relação ao outro uma causalidade intrínseca que não exige nenhum agente externo.

Daí se segue que a alma não está no corpo como um pilôto em sua nau (união acidental), mas que, formando com êle um só todo natural, *a alma está todo inteira em todo o corpo e todo inteira em cada parte do corpo.* O homem não é composto de dois sêres; é um único ser cômplexo.

O princípio desta doutrina da união da alma e do corpo é que *a forma, por si, é indivisível.* Pelo próprio fato de a correlação entre a matéria e a forma ser rigorosa *(I, 391)*, a alma necessàriamente está presente todo inteira e indivisìvelmente em tôdas as partes do corpo como no próprio todo. Porém ela «anima» cada parte diferentemente, segundo a natureza dos diferentes órgãos: sua atividade é determinada, em cada órgão, pela função dêsse órgão. Por outro lado, forma substancial do corpo, a alma não é forma corporal segundo todo o seu ser. visto que exerce funções que só acidentalmente (a título de condições de exercício) requerem órgãos corporais. Por suas potências vegetativas e sensitivas (que definem a *animação*) é que a alma é forma corporal. Por suas funções superiores (inteligência e vontade), a alma transcende o corpo que anima, e, por essa razão, subsiste à dissolução dêle.

2. **Relações «do físico e do moral».** Só essa união substancial pode explicar isso a que, em têrmos impróprios, se chama *relações do físico e do moral*, isto é, do influxo mútuo das funções vegetativas, sensitivas e intelectuais. Uma digestão penosa, uma enxaqueca, e, com maioria de razão, lesões cerebrais, tornam impossível o trabalho do espírito. Inversamente, uma intensa atividade intelectual susta a digestão, acelera ou retarda o movimento do coração, ocasiona uma fadiga orgânica. Todos êstes fatos, bem conhecidos, só podem ser explicados de maneira satisfatória se se admitir que corpo e alma não formam juntos senão uma só e mesma substância, com a qual tôdas as funções são solidárias.

ART. II. *PROBLEMA DA "COMUNICAÇÃO DAS SUBSTÂNCIAS"*

639 A expressão "problema da comunicação das substâncias" designa, nos séculos XVII e XVIII, o problema da união da alma e do corpo. Os próprios têrmos dêsse problema implicam, no ponto-de-partida, que a alma e o corpo são considerados como duas substâncias ou dois sêres completos e suficientes por si mesmos, dos quais se trata de saber como podem unir-se para formar um só todo. Fácil é prever que essa concepção inicial não permitirá chegar-se a outra coisa que a uma união acidental.

Podem-se dividir em dois grupos as teorias que derivam da corrente cartesiana: o primeiro é constituído pelas teorias que formulam o problema da união nos mesmos têrmos que DESCARTES; o segundo, pelas teorias que, confessando a impossibilidade de chegarem a uma solução de tipo cartesiano, pedem ao idealismo, igualmente implicado na doutrina ambígua de DESCARTES, salvar a concepção espiritualista do homem e do mundo.

§ 1. ESPIRITUALISMO CARTESIANO

A. As doutrinas

640 Encontramos aqui três doutrinas, as de DESCARTES, MALEBRANCHE e LEIBNIZ, que, de acôrdo sôbre os mesmos princípios, propõem três soluções diferentes do problema da união da alma e do corpo.

1. **Princípio dualista**

a) Natureza da alma. Vimos que DESCARTES descobre a alma no *Cogito*, isto é, no ato pelo qual o ser que pensa se apreende a si mesmo intuitivamente como pensamento. Penso, logo sou, sou um pensamento, ou uma coisa que pensa (*res*

cogitans), ou ainda "uma coisa que duvida, que entende, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina e que sente" (2a. *Meditação*).

O *Cogito* faz-me, pois, ver não sòmente que eu sou, mas *o que sou.* Com efeito, já que eu posso fingir que não tenho corpo, sem que por isso daí se siga que eu cesso de pensar e, por conseguinte, de existir, devo afirmar que sou "uma substância cuja essência ou natureza total é só pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material" *(Discurso do Método,* 4a. parte). Essencialmente, sou portanto um pensamento; *o corpo não faz parte da essência do homem;* a alma é uma substância completa e que se basta absolutamente.

b) Natureza do corpo. Para DESCARTES, o corpo não passa de um puro autômato, de uma *simples máquina que se move por si mesma.* Imaginou-se que era a alma que causava no corpo o calor natural e todos os movimentos que dêle dependem. Mas isto é um grande êrro. Os movimentos que se realizam no corpo "só dependem da conformação de nossos membros e do curso que os espíritos, [2] excitados pelo calor do coração, seguem naturalmente no cérebro, nos nervos e nos músculos, da mesma maneira que o movimento de um relógio é produzido só pela fôrça de sua corda e pela figura de suas rodas" *(Passions,* I, pág. 16) *(206).*

641 *c) Problema da união.* Temos, pois, duas substâncias, uma cuja essência tôda é pensar; e outra cuja essência tôda é ser extensa e capaz de figura e de movimento. Como explicar a união delas? DESCARTES não dá nenhuma explicação, e limita-se a considerar a união como um fato evidente, porquanto, diz êle, "não há nenhum sujeito que aja mais imediatamente sôbre nossa alma que o corpo ao qual está unida" *(Passions,* I, pág. 2). [3] A alma, se bem que unida a todo o corpo, está-o entretanto de maneira mais particular à glân-

---

[2] Trata-se dos "espíritos animais", que são "tôdas as mais vivas e sutis partes do sangue". "O que eu aqui denomino espíritos são meros corpos, e não têm outra propriedade senão serem corpos pequeníssimos e que se movem mui ràpidamente, como as partes da chama que sai de um facho; de sorte que não se detêm em lugar nenhum, e, à medida que alguns entram nas cavidades do cérebro, também saem alguns outros pelos poros que estão em sua substância, poros que os conduzem aos nervos, e daí aos músculos por meio do quê movem o corpo em tôdas as diversas maneiras como pode ser movido" (*Passions*, I, pág. 10).

[3] Na realidade, essa união é ininteligível no cartesianismo, por não ser representável por nenhuma idéia clara e distinta. Ora, para DESCARTES, a clareza e a distinção da idéia é o critério de sua verdade (3.ª *Meditação*).

dula pineal, porque essa glândula é um órgão único, ao passo que as outras partes do cérebro são duplas (*Passions*, I, páginas 11-13, 30, 34).

Resta explicar a própria possibilidade de uma ação da alma sôbre o corpo, e recìprocamente. Esta explicação é particularmente difícil para DESCARTES, que tão radicalmente separou o pensamento da extensão. Pareceria que ambas as substâncias não podem senão permanecer alheias uma à outra. Se, pois, os fatos obrigam a admitir um influxo recíproco, êste só poderá consistir na correspondência de dois desenvolvimentos paralelos. DESCARTES fica aí, abrindo porém caminho ao ocasionalismo de MALEBRANCHE.

O ponto-de-vista cartesiano de que a ordem da união da alma com o corpo escapa à análise não é falso em si mesmo. É apenas impossível de conciliar com o princípio cartesiano da idéia clara e distinta, critério absoluto e único de verdade, e com o conceito de duas substâncias completas e auto-suficientes. Porém, postas de parte essas contradições internas do sistema, DESCARTES enuncia uma verdade certa. Efetivamente, no plano especulativo, o problema da união supõe a decomposição do ser único formado pela alma e pelo corpo juntos, isto é, supõe que tomo o corpo por objeto a fim de pensá-lo. Sòmente, como o observa G. MARCEL (*Le monde cassé*, Paris, 1933, pág. 268), o corpo assim objetivado já não é meu corpo, senão *a idéia de corpo*. Dessa ilusão procede a teoria cartesiana que, reduzindo o corpo à idéia de corpo, faz consistir só na alma a essência do homem. (O homem é uma alma que tem um corpo, possui um corpo ou usa de um corpo: o corpo, de sujeito, tornou-se objeto). Ora, a experiência da ação prova-me, pelo contrário, que meu corpo sou eu, que minha realidade é a de uma totalidade concreta, e que essa realidade, se fôsse complexa, não poderia ser nem reconstituída nem compreendida a partir de *elementos anteriores*. Vê-se, assim, como o problema da união se acha falseado, na maior parte do tempo, pela ilusão analítica. Só se lhe pode compreender o sentido e dar-lhe uma solução inteligível em função das noções de matéria e forma, que, precisamente, excluem, em certo sentido, a análise, visto estas noções definirem princípios e não sêres (*I, 382*). Aliás, importa acrescentar que a análise retoma seu lugar quando na alma humana se considera aquilo que, de direito, a faz subsistente. Mas, contràriamente ao processo cartesiano, não é por cima, se assim se pode dizer, que se deve abordar o problema da união, mas por baixo, quer dizer, por aquilo que, na alma, é princípio de vida sensível e orgânica.

642 2. **Ocasionalismo.** MALEBRANCHE remata o movimento começado por DESCARTES. Partindo do dualismo, concebido de maneira ainda mais radical,[4] afirma que os movimentos que

[4] Cf. *Entretiens sur la Métaphysique*, IV, § XI: "Não há relação necessária entre as duas substâncias de que somos compostos; as modalidades de nosso corpo não podem, por sua eficácia própria, mudar as de nosso espírito [...]. Não há nenhuma relação de causalidade de um corpo para um espírito. Que digo? nem tampouco de um espírito para um corpo".

se produzem no corpo são mera *ocasião* para Deus, causa universal única, de produzir na alma as percepções que correspondem a êsses movimentos.[5]

3. **Harmonia preestabelecida.** LEIBNIZ substitui o ocasionalismo de MALEBRANCHE pela teoria da harmonia preestabelecida. O corpo e a alma são como dois relógios independentes um do outro, mas harmonizados pelo Criador de tal maneira que seus movimentos se correspondam perfeitamente.[6]

B. **Discussão**

643 Essas doutrinas, se só as considerarmos do ponto-de-vista do problema em tela, não pedem mais que umas breves observações.

1. **A união é só acidental.** Essas três doutrinas, sejam quais forem os têrmos com que se apresentem, só põem entre a alma e o corpo uma união acidental, pois *duas substâncias completas não podem unir-se de outro modo.* Ora, para ser inteligível, a união acidental requer um princípio unificador distinto das coisas unificadas. E' o que ARISTÓTELES opunha a Platão, que fôra o primeiro a propor o dualismo: se a alma e o corpo são completos por si mesmos, para os unir faz-se mister um princípio ou elemento que participe de uma e de outro; quer dizer que o problema da união reaparece sob outra forma, com a agravante de se terem doravante três princípios em vez de dois (ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, c. VI; *De Anima,* II, c. I, 412 *b*).

2. **As soluções são arbitrárias.** A experiência que constantemente fazemos da união tão estreita do psíquico com o físico, sua interação profunda, a unidade e a identidade do

5 *Entretiens sur la Métaphysique,* VII, § XIII: "Deus quis que eu tenha certos sentimentos, certas emoções, quando há em meu cérebro certos vestígios, certas vibrações de espírito. Numa palavra, quer e incessantemente quer que as modalidades do espírito e do corpo fôssem recíprocas. Eis aí a união e a dependência das duas partes de que somos compostos".

6 LEIBNIZ, *Troisième éclaircissement du Système nouveau de la Nature et de la communication des substances* (Edrmann, pág. 134): "Figurai dois relógios de parede ou de bôlso que se harmonizem perfeitamente", quer dizer, que sejam construídos "com tanta arte e precisão, que se possa ter a certeza do seu acôrdo pelo tempo adiante". Ponde agora a alma e o corpo no lugar dêsses dois relógios. Seu acôrdo ou simpatia ocorrerá pela [...] *via da harmonia preestabelecida,* por um artifício divino preventivo, o qual desde o comêço formou cada uma dessas substâncias de maneira tão perfeita, e regulada com tanta exatidão, que apenas seguindo suas próprias leis, por ela recebidas com o seu ser, ela se harmoniza entretanto com a outra, tal como se aí houvesse uma influência mútua".

"eu", tudo isso é inexplicável na concepção dualista. DESCARTES nem sequer procura uma explicação, e, supondo realizada a união, sem poder dizer como, declara que a alma move o corpo por intermédio da glândula pineal. Mas *restaria explicar como uma substância espiritual como a alma pode agir de fora sôbre uma substância corporal como a glândula pineal.* Isso não tem sentido algum no cartesianismo e nem o tem mais fora dêle.

Quanto ao ocasionalismo e à harmonia preestabelecida, seu caráter superficial e gratuito é evidente. Nem a experiência nos sugere tais soluções ao impor-nos a realidade de uma *relação imediata* do físico e do psíquico, e nem a metafísica se acomoda com elas, porque, nesses sistemas, Deus fundaria tôda a experiência humana numa ilusão, o que parece indigno da sabedoria divina.

§ 2. DO ESPIRITUALISMO IDEALISTA AO ESPIRITUALISMO BERGSONIANO

644 1. **O idealismo.** Podemos aqui cingir-nos a algumas indicações, porquanto o espiritualismo se separa cada vez mais da psicologia para se formular em teorias gerais de forma geralmente idealista *(440)*. Com efeito, aparecendo já agora como incompreensível a união da alma e do corpo, os filósofos procuraram resolver o problema suprimindo um dos dois têrmos: enquanto os materialistas só conservavam o corpo, os idealistas renunciaram ao corpo, que, efetivamente, já não podia ter, nas teorias saídas do cartesianismo, senão um papel de alguma sorte honorário e decorativo, e pensaram fundar o espiritualismo na afirmação de que *a só e única realidade é, nem mesmo a "coisa que pensa"*, de DESCARTES, *mas sòmente o pensamento.* Temos assim tôda uma série de doutrinas (panteísmo de SPINOZA, imaterialismo de BERKELEY, criticismo de KANT, teorias panteístas de FICHTE, SCHELLING, HEGEL, neocriticismo de RENOUVIER e HAMELIN, idealismo de LACHELIER e de BRUNSCHVICG) que já não são da alçada da psicologia e, aliás, estão em conflito permanente com os dados mais claros da experiência psicológica. Reencontraremos essas doutrinas em Metafísica.

645 2. **O espiritualismo bergsoniano.**

a) *Intuição do espírito.* Em nossos dias, BERGSON propôs-se reatar a tradição espiritualista vinda de DESCARTES por MAINE DE BIRAN e RAVAISSON.

MAINE DE BIRAN opina que a alma se conhece intuitivamente como causa e princípio de seus atos. Vimos (577) que para BIRAN esta solução estava implicada no sentimento do esfôrço, pelo qual o eu se apreende diretamente como oposto ao não-eu. Todavia, segundo BIRAN, essa intuição só faz apreender o sujeito existente, e não sua natureza. RAVAISSON (*Rapport sur la philosophie française en France au XIXe. siècle*) vai mais longe que BIRAN, e pensa que a reflexão permite apreender intuitivamente, a um tempo, a existência e a natureza do princípio espiritual: êste se revela como tendência, isto é, como fôrça e amor.

Depois de estabelecer a inconsistência da doutrina materialista, BERGSON acreditou poder fundar o espiritualismo na intuição do espírito. Êste seria apreendido, por um aprofundamento da vida psicológica, não como uma coisa, mas como um "progresso" ou um "impulso". Bem mais, poderíamos pelo mesmo movimento apreender até o próprio princípio da vida, que é vir-a-ser, impulso e dinamismo criador (*Évolution créatrice*, págs. 193, 258, 290 e segs.). Assim entendida, a psicologia, sem deixar de ser positiva e experimental, tornar-se-ia a disciplina metafísica por excelência.[7]

646 *b*) *Natureza da alma e do corpo.* Graças a essa intuição e à análise que lhe descreve as riquezas, poderíamos apreender ao mesmo tempo a natureza do corpo e do espírito e o modo de sua união. Ela nos impõe, com efeito, a dupla realidade do corpo e da alma, isto é, da matéria (extensão homogênea e quantidade) e do espírito (intensidade heterogênea e qualidade). Como, porém, explicar sua união?

Para compreender a possibilidade e o sentido dessa união, cumpre partir da percepção. Esta nos dá, com efeito, uma imagem da matéria, como uma *multiplicidade unificada*. Perceber é condensar períodos enormes de uma existência infinitamente diluída, em momentos de particular intensidade, e, dêsse modo, resumir uma longa história: é assim que uma sensação de vermelho condensa num instante indivisível 400 trilhões de vibrações.[8] Ora, como nossa percepção está nas

---

7 Cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, págs. 153 e segs., 186-187.

8 Cf. *Matière et Mémoire*, pág. 229: "Imaginemos uma consciência que assistisse ao desfile de 400 trilhões de vibrações, tôdas instantâneas, e apenas separadas umas das outras pelos 2 milésimos de segundo necessários para distingui-las. Um cálculo simplíssimo mostra que serão precisos mais de 25.000 anos para concluir a operação. Assim, essa sensação de luz vermelha experimentada por nós durante um segundo corresponde, em si, a uma sucessão de fenômenos que, desenrolados, em nossa duração, com a maior economia de tempo possível, ocuparia mais de duzentos e cinqüenta séculos da nossa história".

coisas mais que no espírito *(150)*, neste sentido que, ao menos de direito, coincide com seu objeto e faz-nos apreender aspectos verdadeiros da realidade, instrui-nos sôbre a natureza da matéria. Esta deve ser indivisível como nossa percepção: as necessidades da ação é que a fragmentam. Em si mesma, é continuidade e indivisibilidade; quer dizer que encerra essa tensão interior que impede o múltiplo potencial, que também é, de se distender e de se dispersar em pluralidade. Como a sensação, "ela se ostenta, imóvel, na superfície, mas vive e vibra em profundidade" *(Matière et Mémoire,* pág. 218). Poder-se-á, pois, defini-la como uma *duração diluída.*

O espírito, ao contrário, definir-se-á como uma tensão extrema, uma *condensação de duração,* cuja natureza a percepção também nos ajuda a apreender, enquanto apreende no indivisível e no instantâneo essa multiplicidade prodigiosa de movimentos que a matéria estende, de alguma sorte, no tempo. *O espírito é, pois, duração de tensão e instantaneidade, qualidade e heterogeneidade, ao passo que a matéria é orientada para a homogeneidade e para a dispersão espacial e temporal.*

647 *c) União da alma e do corpo.* Essas noções permitir-nos-ão resolver o problema da união da alma com o corpo, problema que só é misterioso se a distinção se propõe em têrmos de espaço, porque, ao conceber a matéria como essencialmente divisível e todo estado de alma como absolutamente inextenso, corta-se a comunicação entre os dois têrmos. Ao contrário, em função do tempo, tudo se aclara. De uma parte, com efeito, a matéria, que é duração diluída, aproxima-se do espírito enquanto possui em sua essência a indivisibilidade real, e o espírito aproxima-se da matéria ou da extensão à medida que evolui para a ação, que divide e fragmenta o real contínuo. "Êsses dois têrmos, percepção e matéria, marcham, assim, um para o outro à medida que mais nos despojamos disso a que se poderia chamar os preconceitos da ação: a sensação reconquista a extensão, e a extensão concreta retoma sua continuidade e sua indivisibilidade naturais" (*Matière et Mémoire,* pág. 245). *Já agora a união é concebível, porquanto os dois têrmos não são absolutamente heterogêneos*: nesta hipótese, o espírito e o corpo não são mais "como duas vias férreas que se cortassem em ângulo reto", mas como trilhos que "se unem por uma curva, de sorte que se passa insensìvelmente de uma via para a outra" *(Matière et Mémoire,* pág. 248).

Assim podem explicar-se, a um tempo, a distinção e a solidariedade da alma e do corpo. Ao mesmo tempo se com-

preende que, sendo instrumento da ação, o corpo só manifesta da vida do espírito aquilo que dela pode ser representado, isto é, o que se refere à ação sôbre as coisas e pode exprimir-se em movimentos. Por isto, há mais numa consciência que no cérebro correspondente, e a redução de uma ao outro é impossível. Não sòmente é impossível essa redução, como também não teria sentido algum. Porquanto, se a alma é solidária do corpo, é-o no mesmo sentido em que um vestido é solidário do prego ao qual está enganchado: *a alma está enganchada ao cérebro, mas o cérebro não é o fôrro ou o equivalente da alma, como o prego não é o equivalente do vestido.*

648

3. **Discussão.** Para apreciar eqüitativamente a doutrina bergsoniana, deve-se antes de tudo notar que ela possibilitou um ressurgimento certo do espiritualismo pela *crítica vigorosa e decisiva* que fêz *do materialismo psicofisiológico.* Mas, positivamente, as concepções de BERGSON são mui discutíveis.

a) Insuficiência da intuição. Primeiramente, o método da intuição parece decorrer de ambições excessivas *(28-29).* Vimos que a intuição do eu só nos permitia atingir o sujeito empírico da vida psicológica, sem nos informar sôbre a natureza dêle. *Não temos intuição do espiritual,*[9] mas sòmente intuição de uma realidade complexa, psico-orgânica, cuja natureza e princípios só o raciocínio, fundado na experiência psicológica, pode chegar a definir.

O que, de outra parte, bem prova isso é a própria confusão dos dados dessa intuição, tal como a descreve BERGSON. A intuição, diz êle, apreende a vida com um impulso, como uma continuidade dinâmica, que seria o próprio espírito em sua essência. Ora, isso, justamente, não é o espírito, mas apenas *o biológico ou o vital,* como implìcitamente o aceita BERGSON ao reduzir o espírito à vida. A vida profunda de que temos intuição em nossa atividade é êsse conjunto de energias diversas que formam aquilo a que chamamos o sujeito empírico. Podemos também perguntar-nos se a intuição que BERGSON menciona não é ainda menos que a apreensão do sujeito empírico da vida psíquica. Com efeito, a intuição que faz nos tornarmos idênticos ao "ritmo interior", à "duração de tensão", ao "puro vir-a-ser" que constituiria a essência movente do eu e do real, no final das contas não é porventura senão uma espécie de apreensão da cenestesia. Isto, evidentemente, é pouco de mais para fundar o espiritualismo!

[9] Cf. DWELSHAUVERS, *L'étude de la pensée*, págs. 152-176.

b) *A união fica sendo acidental.* A comparação de que se serve BERGSON não parece implicar outra coisa senão uma *união acidental,* por fora, da alma e do corpo. Se a alma está unida ao corpo como o vestido ao prego que o sustenta, não se poderá nem mesmo falar de união senão num sentido muito impróprio. O vestido não está realmente unido ao prego, mas em relação acidental com êle. Isso, aliás, é pouco inteligível, como já o indicamos. Prego e vestido são objetos materiais: que sentido dar, porém, a essa comparação, se se trata de matéria e de espírito?

c) *Monismo do vir-a-ser.* A solução para a qual se orienta BERGSON parece ser, em definitivo, a do monismo. BERGSON afirma, sem dúvida, que corpo e alma são duas realidades distintas; mas essa distinção reduz-se à de *duas tendências divergentes de uma mesma realidade fundamental, que constitui a própria essência do real, a saber, a duração ou o vir-a-ser puro.* O espírito é uma duração condensada, um impulso ascendente; o corpo é duração diluída, um impulso que cai, é "psíquico invertido". Como ainda falar de duas realidades distintas? Parece que o problema da união se resolve por uma identificação: corpo e alma não são mais que dois graus de uma só e mesma realidade.

Finalmente, é tôda a ontologia bergsoniana que aqui está em questão. As dificuldades da teoria da alma e do corpo são apenas um aspecto das que encerra uma doutrina onerada, em sua base, de graves ambigüidades, às quais teremos de voltar mais tarde.

C. Conclusão

649 O fracasso das teorias idealistas, desde DESCARTES, em explicar inteligìvelmente as relações da alma e do corpo é imputável, antes de tudo, aos princípios metafísicos e críticos que orientam essas doutrinas. Trata-se, com efeito, para elas, de fazer a experiência psicológica entrar no quadro sistemático que as define, muito mais que de interpretar e explicar os dados positivos dessa experiência. A discussão dessas teorias depende, pois, essencialmente, da metafísica. Mas seu fracasso no plano pròpriamente psicológico já significa que os princípios de que dependem são por sua vez errôneos, pois a experiência é que sempre julga em definitivo os sistemas: não é ela que há de adaptar-se aos sistemas, e sim êstes é que devem submeter-se à experiência e torná-la inteligível.

Aqui, ao contrário, vemos que, *no final das contas, o espiritualismo se acha comprometido pelas próprias teorias que pretendem justificá-lo.* O que LACHELIER dizia do sistema cartesiano, que em grandíssima parte êle responsabilizava pelo triunfo do materialismo no século XVIII, [10] pode-se repeti-lo de tôdas as doutrinas idealistas, que, ao reduzirem o ser ao pensamento e êste aos fenômenos, acabam por identificar o espírito com as coisas e, por êsse caminho, levam ao materialismo.

---

[10] LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, t. I, pág. 793.

CAPÍTULO III

ORIGEM E DESTINO DA ALMA

SUMÁRIO[1]

Art. I. ORIGEM DA ALMA HUMANA. *Origem da alma.* Impossibilidade de uma geração da alma. Modo da criação da alma. Momento da criação. *Origem da espécie humana.* Dados paleontológicos. Discussão. Limites da evolução. Questão dos intermediários. Ponto-de-vista filosófico.

Art. II. DESTINO DA ALMA. *Noção da imortalidade.* Definição e condições. Conceitos errôneos. *Provas da imortalidade.* Imortalidade intrínseca. Imortalidade extrínseca.

ART. I. *ORIGEM DA ALMA*

650 Êste problema não existe, evidentemente, para o materialismo, porquanto, neste sistema, a alma não é mais que uma modalidade da matéria. Verdade é que há que esclarecer a existência dessa "modalidade". E já vimos que as teorias materialistas são incapazes de fazê-lo. Mas a solução que a filosofia não lhes permite dar, êles intentam pedi-la ao *princípio da evolução*: o homem seria o têrmo de um largo desenvolvimento que, partindo da matéria inorgânica, teria culminado,

---

[1] Cf. SANTO TOMAS, *Contra Gent.*, II, 84; Ia, q. 75, a. 6. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, págs. 140-157. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 42.ª ed., Paris, 1932. M. BOULE, *Les Hommens fossiles*, Paris, 1946. VIALETON, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes; Critique morphologique du transformisme*, Paris, 1924; *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, 1929. ED. LE ROY, *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, 1928. TEILHARD DE CHARDIN, "Une importante découverte en paléontologie humaine: Le Sinanthropus pekimensis", *in Revue des Questions scientifiques*, 20 de julho de 1930; "Le Phénomêne humain", *in Revue des Questions historiques*, 20 de novembro de 1930. COLIN e DALBIEZ, *Le transformisme*, Paris, 1927. GOURY, *Origine et évolution de l'homme*. L. JOLEAUD, *Eléments de Paléontologie*, 2 vols., Paris, 1931. VAYSON DE PRADENNES, *La pré-histoire*, Paris, 1938. ARAMBOURG, *La génèse de l'humanité*, Paris, 1944. WEINERT, *L'homme pré-historique*, Paris, 1944. VANDEL, *L'homme et l'évolution*, Paris, 1949.

através das sucessivas fases da série animal, na formação da espécie humana. A primeira parte desta asserção (autobiogênese ou geração espontânea da vida) foi examinada em Cosmologia *(I, 442-445)*, e não há por que repeti-la. A questão que resta tratar diz respeito às origens humanas, e subdivide-se em duas: a da *origem da alma humana* e a da *origem du espécie humana,* isto é (aqui), do corpo humano.

§ 1. ORIGEM DA ALMA

651 Relativamente à origem da alma humana, podem fazer-se duas hipóteses: ou a alma é gerada com o corpo, ou é criada imediatamente por Deus. Não podendo ser admitida a primeira hipótese, a segunda é a que devemos abraçar.

A. Impossibilidade de uma geração da alma

De duas maneiras diferentes poderia ser concebida a geração da alma: uma consiste em dizer que a alma é gerada com o corpo (traducianismo corporal); a outra, que é gerada a partir da alma dos pais (traducianismo espiritual). Nenhuma destas duas concepções pode ser admitida.

1. **Exclusão do traducianismo corporal.** Esta teoria identifica a geração da alma humana com a da alma dos brutos. Não se pode, porém, fazer esta equiparação, porque a alma dos brutos é intrìnsecamente dependente da matéria, ao passo que *a alma humana é intrìnsecamente independente do corpo (625)*. Não pode, pois, ser transmitida por via corporal.

2. **Exclusão do traducianismo espiritual.** A alma também não pode ser gerada pela alma dos pais. Com efeito, esta espécie de geração suporia que a alma dos pais comunica uma parte de si, o que não tem sentido, visto a alma espiritual não ser divisível. Temos, portanto, de convir em que a alma humana é criada por Deus.

B. Modo da criação da alma

652 No que tange à criação da alma, podemos perguntar-nos se ela é criada imediatamente por Deus no momento da geração do corpo, ou se preexiste ao corpo que deve animar. Duas razões principais obrigam a admitir a criação imediata.

1. **A individuação.** Vimos em Cosmologia *(I, 397-401)*, que a individuação e multiplicação dos sêres numa mesma espécie é efeito da matéria quantificada. Por conseguinte, *a*

alma não é individuada, isto é, não é tal alma singular *senão pelo corpo ao qual está unida.* Não pode, pois, preexistir ao corpo, porquanto, destinada por natureza a unir-se a um corpo, por isso mesmo só pode existir em forma individual.

2. **Relação da alma com o corpo.** A alma, que é feita para se unir a um corpo, não pode, sem êste, conseguir a perfeição da natureza. Sabemos, com efeito, que o exercício de suas funções superiores de inteligência e vontade requer o concurso extrínseco do corpo. De onde se segue que, *se a alma preexistisse ao corpo, deveria ser criada num estado imperfeito*, o que parece incompatível com a sabedoria divina.

A teoria platônica da preexistência das almas *(442)* parece responder menos a uma exigência de inteligibilidade metafísica do que a uma necessidade de inteligibilidade moral. Trata-se, com efeito. para PLATÃO, de explicar a origem do mal. Desconhecendo a noção cristã do pecado original, supõe PLATÃO que as almas pecaram numa vida anterior e foram «precipitadas» num corpo em castigo de sua falta.

C. Momento da criação

658 1. **Hipóteses.** Em que momento é criada a alma? Três opiniões foram aventadas. Uma, proposta, entre outros, por SANTO TOMÁS (cf. *Contra Gent.*, II, c. 88; Ia., q. 118, a. 2), supõe que a princípio, desde o momento da concepção, só existe uma alma vegetativa, para logo substituída, quando o organismo atinge um grau suficiente de perfeição, por uma alma sensitiva; e, enfim, quando o embrião se acha bastante desenvolvido, pela alma racional, criada nesse momento por Deus.[2]

Julga uma segunda opinião que, no momento da concepção, o embrião é enformado por uma alma sensível, que ao mesmo tempo é vegetativa (visto cada grau exercer as funções dos graus inferiores: *I, 437)*, e que a esta alma sensível sucede, quando o feto já evoluiu suficientemente, a alma racional.

Enfim, consoante outra hipótese, o embrião é imediatamente enformado, desde o primeiro momento da concepção.

2. **Solução comum.** A terceira opinião é hoje a mais comum. Admite-se, geralmente, que, desde o instante da concepção (realizada pela conjunção das células germinais macho e fêmea), existe uma organização especial que encerra as disposições próximas para a infusão da alma racional, e, conseguintemente, que esta é criada sem haver sido precedida por

---

[2] Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, págs. 152-157.

nenhuma alma preexistente. De fato, pôsto que cada forma substancial requeira disposições próprias e especiais, do dimorfismo sexual resulta que essas disposições absolutamente não dependem de um tipo extrínseco.[3]

Esta criação da alma espiritual não há que considerá-la em sentido unívoco ao que define a produção de um ser «ex nihilo sui et subjecti» (criação no sentido absoluto da palavra). A alma, com efeito, seja como fôr, é produzida por Deus *num sujeito*, visto que é a forma do corpo, e *em função das exigências dêsse sujeito*, pois que, a título de forma do corpo, depende dêste quanto à sua individuação.

§ 2. Origem da espécie humana

654 O problema da origem da espécie humana é apenas um aspecto do problema geral da origem da vida e das espécies viventes, que estudamos em Cosmologia *(I, 441-477)*. As conclusões a que chegamos eram que é absolutamente impossível, de fato ou de direito, fazer a vida sair da matéria por geração espontânea; que a evolução, consoante os dados positivos atuais, não parece esclarecer a formação dos grandes quadros da vida; e, enfim, que esta própria formação não pode ser adequadamente explicada pelos fatôres externos físico-químicos, e sim requer a intervenção de fatôres internos, a saber: da idéia ou forma que é o vivente, com tôdas as potências de transformação que estão incluídas nessa idéia ou forma imanente ao ser vivo. E' dêstes dados positivos que vamos partir para tratar o problema das origens humanas, isto é, o problema de saber se o homem, enquanto espécie animal, é o têrmo de uma evolução procedente das espécies não racionais.

A. Dados paleontológicos

655 Pretendeu-se aparentar o homem *(homo sapiens)* com os primatas sub-humanos[4] mediante diferentes formas fósseis, que assinalariam as etapas de ascensão progressiva dos primatas para o *homo sapiens*. Os principais fósseis apresentados pelas investigações paleontológicas são os seguintes:

1. **O Pitecântropo.** Êste fóssil foi descoberto por E. Dubois na ilha de Java em 1891 e 1892. De fato, os elementos fósseis reduziam-se a uma parte do crânio, um fêmur e dois dentes, e estavam demasiado separados uns dos outros para se poder afirmar com certeza

---

[3] Cf. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae*, t. I, pág. 422.

[4] LINNÉ denominou *primatas* os sêres que ocupam o lugar mais elevado na escala animal. Colocava neste grupo o homem, os macacos, os lemurianos e os quirópteros (morcegos). Hoje chamam-se primatas os prossímios (os leumurídeos, quiromioídeos, tarsídeos).

que pertenciam ao mesmo indivíduo (fig. 32). Muitos antropólogos, especialmente M. BOULE, consideram-no como um espécime de Gibão gigante, que adquiriu, por convergência, certos traços de aparência humana. Outros, mais numerosos, têm-no por um hominídeo,[5] sobretudo após o descobrimento do *Sinanthropus pequinensis.*

656 **2. O Sinântropo.** O Dr. BLACK e o P. TEILHARD DE CHARDIN descobriram, em 1929, em Choukoutien, próximo a Pequim, numerosos crânios fósseis das mesmas dimensões que o Pitecântropo (900 a 1.200 cm³). A princípio julgaram os antropólogos que o Sinântropo era uma forma de grau superior ao Pitecântropo. Hoje, porém, admite-se que ambas as formas não diferem sensìvelmente entre si. Pelo que, o Pitecântropo recobraria, por assim dizer, a filiação humana, ou seria reenviado aos Primatas sub-humanos, conforme o Sinântropo aparecesse como um espécime humana ou como um exemplar de primata.

Ambas as hipóteses são defendidas atualmente. Uns consideram o Sinântropo como nìtidamente humano, em primeiro lugar pelo conjunto do crânio (pôsto que a mandíbula seja quase chimpanzóide), mas sobretudo em razão dos vestígios de utensílios e de fogo encontrados nas pedreiras calcárias (pleistoceno) de Choukoutien.[6]

1
2
3
4
5

Fig. 32. Perfis comparados de crânios fósseis paleontológicos e de um crânio moderno.

1. *Calota craniana do Pitecântropo de Trinil (Java).* 2. *Crânio do Homem da Chapelle-aux-Saints (tipo Neanderthal).* 3. *Crânio de mulher (raça de Grimaldi: tipo Aurignaciano).* 4. *Crânio de tipo Cro-Magnon (gruta de Menton).* 5. *Crânio de homem atual.*

---

[5] Cf. JOLEAUD, *Eléments de paléontologie*, Paris, 1931, t. II, pág. 121: "A calota craniana do Pitecântropo é morfològicamente intermediária entre a de um antropóide, como o Chimpanzé ou o Gibão, e a de um homem arcaico, como o homem de Neanderthal. Sua face interna mostra circunvoluções menos simples que a dos Gibões, e já comparáveis às do Homem: nada obstante, a região frontal ainda está pouco desenvolvida. Os dentes parecem-se muito com os do Orangotango. O fêmur é quase um fêmur humano: designa um ser que caminha em pé".

[6] Cf. R. VAUFRAY, *L'anthropologie*, Paris, 1933, pág. 112.

Outros antropólogos formulam contra estas teorias sérias objeções. Nos jazigos de Choukoutien há numerosos vestígios de uma indústria constituída por fragmentos de quartzo, obtidos ao quebrar-se o núcleo entre duas pedras: poucas peças foram retocadas, e a indústria parece tosca (o que aliás pode explicar-se pela má qualidade dos materiais). A questão que aqui se apresenta é de saber se essa indústria e os centros contemporâneos do Sinântropo eram obra dêste último, ou de um Homem que teria sido ao mesmo tempo fabricante de utensílios e caçador de sinântropos. Os crânios dêstes não passariam, nesse caso, de troféus de caça. O fato de se encontrar pouco ou nenhum vestígio do Homem nesses jazigos não prova nada, visto ser o normal nas cavernas quaternárias, em que se encontram vestígios de indústria humana e ossadas de animais, mas não fósseis humanos.[7]

Em 1907, em Mauer, perto de Heidelberg, em terrenos fossilíferos que parecem ser da mesma época que os de Choukoutien, encontrou-se um maxilar inferior entre ossadas de animais. Possui êste maxilar caracteres simiescos e hominídeos.[8]

657 3. **O Africântropo.** No decorrer de uma expedição etnológica na África oriental, KOHL-LARSEN descobriu, em 1935, perto do lago Niarasa, no meio de esqueletos neolíticos, fragmentos de dois ou três crânios, que pareciam datar do Pleistoceno antigo, e aos quais WINERT deu o nome de *Africanthropus niarasensis*.

A caixa craniana, em sua forma geral, é muito parecida com a do Sinântropo. Os dentes são de talhe médio, porém os caninos são mais desenvolvidos que os do homem atual. O prognatismo é muito pronunciado. Pode-se estabelecer um parentesco dêstes fósseis com a caixa craniana de uma criança de ano e meio, descoberta em 1936 em Modjokerto (ilha de Java). A capacidade craniana que lhe correspondia no adulto não ultrapassaria 1.100 cm³.

4. **O tipo de Neanderthal.** O primeiro espécime dêste tipo foi encontrado em 1856 em Neanderthal, perto de Dusseldorf: calota craniana que revela um crânio muito baixo e enormes arcadas orbitárias. Um esqueleto inteiro foi descoberto em 1908 por A. e J. BOUYSSONIE na Chapelle-aux-Saints (em Corrèse), e depois outro, em 1909, por HAUSER, no abrigo de Moustier (Dordonha). Outros fósseis foram descobertos em La Feraisie (Dordonha), em La Quina (Charante), em Broken Hill (Rodésia), em Saccopastore (perto de Roma), em Mont-Circé, em Baïtoum (Sibéria), etc.

5. **A raça de Cro-Magnon.** Foi descoberto êste fóssil em Cro-Magnon (Dordonha) num terreno magdaleniano (paleolítico supe-

---

[7] Cf. VAYSON DE PRADENNE, *La Préhistoire*, Paris, 1938, págs. 183-184.

[8] Cf. JOLEAUD, *loc. cit.*, pág. 130: "A mandíbula de Heidelberg caracteriza-se por seu grande talhe, ramos ascendentes muito fortes, e sínfise que desenha uma curva fugidia para baixo e para trás. Muitas particularidades osteológicas do detalhe desta mandíbula reproduzem-se no Gibão; sua parte anterior deixava à língua um espaço mais largo que nos Antropóides, porém mais estreito que nos homens modernos". (Êste último ponto é muito discutido.)

rior). Morfològicamente, parece aproximar-se do *Homo Neanderthalensis*, porém sua indústria estava muito mais adiantada.[9]

B. Discussão

658 Há aqui duas questões, que geralmente se confundem, e que devem ser distinguidas: uma, *antropológica*, refere-se ao valor e sentido dos dados positivos da paleontologia; a outra é a *interpretação filosófica* dêsses dados. No primeiro ponto-de-vista, e mantendo-nos estritamente no terreno positivo, há que fazer as observações seguintes:

1. **Limites da evolução.** Consoante a opinião unânime dos antropólogos, *nenhuma das formas fósseis descobertas representa um antepassado (ou intermediário genético) do homem atual.* Pensam, portanto, os evolucionistas que as formas fósseis representariam simplesmente *ramos* que proviriam de uma mesma raiz, comum a estas formas e ao «homo sapiens», porém postos em outra estirpe evolutiva. *Dos antepassados do «homo sapiens» não se possui nenhum espécime.* Apenas se sabe que, em certa época (Quaternário superior), o «homo sapiens» está espalhado por tôda parte.[10]

As observações seguintes precisarão êste ponto-de-vista.

a) Cro-Magnon. Mister se faz eliminar em primeiro lugar, sem nenhuma dúvida, o tipo Cro-Magnon, que certamente é um espécime de *homo sapiens*. O fato de estar êle dotado de certos caracteres simiescos não basta para considerá-lo um intermediário sub-humano, se se tem em conta que possui *ao mesmo tempo* um conjunto de caracteres morfológicos pròpriamente humanos e as características psíquicas do *homo sapiens*.

b) Neanderthal. O tipo de Neanderthal evidentemente há que colocá-lo muito abaixo do Cro-Magnon. Por uma parte, com efeito, há de reconhecer-se o caráter verdadeiramente particular dêste tipo: compactez e caráter bestial do rosto, com arcadas orbitárias salientes, em viseira.[11] Mas, por outra parte, ao lado destas disposições simiescas, são de notar, do ponto-de-vista morfológico, dois caracteres pròpriamente humanos: a posição reta e a capacidade craniana (1.450 cm^3 em média). Pretendeu-se, é verdade, reduzir a importância dêste último traço, afirmando que o valor absoluto da capacidade endocraniana só resulta das grandes dimensões do

---

[9] Cf. JOLEAUD, *loc. cit.*, pág. 174: "De modo geral, a cabeça dos homens do grupo de Cro-Magnon apresenta crânio dolicocéfalo e cara curta; sôbre as arcadas superciliares pouco salientes ergue-se a fronte, que continua a curva parieto-occipital; o conjunto revela um desenvolvimento intelectual bastante avançado (...). A raça de Cro-Magnon é notável por seu grande talhe (1,79 m a 1,94 m), pela abóbada craniana achatada, cara larga, nariz estreito e longo, mento saliente.

[10] Cf. PLATTARD, *Les races et l'Histoire*, pág. 380. VIALETON, *L'origine des êtres vivants*, págs. 279-280.

[11] Cf. L. VIALETON, *L'origine des êtres vivants*, págs. 275-276.

conjunto do crânio, e sobretudo que a morfologia geral do encéfalo revela abundância de caracteres simiescos e inferioridade intelectual certa.
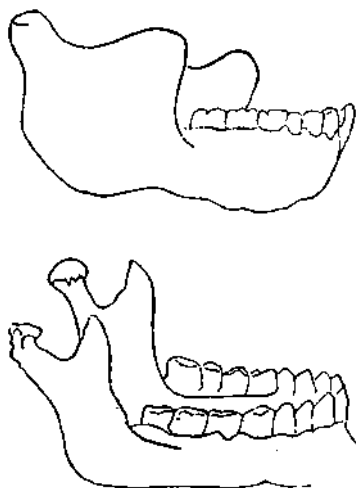
Fig. 33. Perfis comparados da mandíbula de Mauer (no alto) e de uma moderna.

Todavia, o alcance dêstes argumentos fica muito reduzido pelo fato de que os Neanderthalianos eram fabricantes de utensílios e enterravam seus mortos. Pareceria, pois, como admite BOULE, [12] que o tipo de Neanderthal já fôra um tipo humano, em que pêse a inferioridade morfológica de seu cérebro, e de modo algum um pré-homem, e que representa uma raça arcaica, que desaparecera depois. [13]

No que respeita à mandíbula de Mauer *(Homo Heidelbergensis)*, notemos que possui caracteres humanos nìtidamente assinalados (fig. 33). Os caracteres simiescos são igualmente reais, mas parecem haver sido um pouco exagerados por BOULE. SERGI reexaminou o assunto *(Il posto dell'Uomo*, págs. 143 e segs), e afirma que a mandíbula de Mauer é certamente humana, mas encerra caracteres particulares, de molde a fazê-la considerar como uma forma especial, diferente da de Neanderthal, e muito distanciada do tipo antropóide. [14]

---

12 M. BOULE, *Les Hommes-Fossiles*, Paris, 1924, pág. 400.

13 Cf. L. VIALETON, *L'origine des êtres vivants*, pág. 277. SERGI, *Il posto dell'Uomo* que estudou especialmente o tipo neanderthaliano, acredita (pág. 202) que "era um ramo de um tronco humano de origem afro-européia, ou sòmente africana, que posuía *todos os caracteres humanos* (...) e se extinguiu ràpidamente na Europa". — Esta opinião acha-se mui reforçada pela recente descoberta (1947) na gruta de Fontéchevade (Montdron, Charente), de uma *calota craniana pertencente a um homem fóssil antarior a Neanderthal*. Parece que estamos em presença de um exemplar do *Homo sapiens*. Se o exame dos restos exumados confirma esta atribuição, o fóssil de Fontéchavede será o mais antigo fóssil humano até o presente conhecido. E haveria que admitir então a existência do *Homo sapiens desde o quaternário antigo.*

14 SERGI discutiu sobretudo a asserção de BOULE de que a mandíbula de Mauer não deixava à lingua mais que um espaço muito estreito, reduzindo proporcionalmente a faculade de linguagem. SERGI acha êste espaço tão grande como o dos grupos humanos recentes. Por outra parte, em 1924 DEHAUT descreveu (*Compte rendu de la Société de Biologie*, t. XV, página 538), uma mandíbula de negro atual que oferece grande parecença com a mandíbula de Mauer.

659 *c) Pitecântropo.* O ponto-de-vista de BOULE, segundo o qual o Pitecântropo teria sido um Gibão gigante mais evoluído que os que conhecemos, e pareceria ser o intermediário procurado entre o primata sub-humano e o «homo sapiens», está geralmente abandonado. Fundava BOULE sua opinião na presença simultânea de certos caracteres específicos dos dois extremos: crânio médio entre o antropóide e o homem, com circunvoluções que se assemelham às do homem, fêmur quase humano, dentição de orangotango, indústria muito rudimentar, que indica uma inteligência superior à animalidade, porém abaixo da do Neanderthal. Infelizmente, os fatos não justificam esta construção. Por uma parte, com efeito, é duvidoso que os elementos fósseis tenham pertencido ao mesmo indivíduo, de vez que o fêmur foi encontrado a 15 metros do crânio. Por outra parte, DUBOIS revelou mais tarde que descobrira, ao mesmo tempo que os dois molares simianos, um terceiro, claramente humano, em seguida cinco fêmures fragmentários, de caracteres humanóides, e finalmente dois crânios de «Homo sapiens». [15]

De todos êstes fatos parece poder-se deduzir que, pelos fins do Terciário ou princípios do Quaternário, existiu, por um lado, uma espécie de gibão gigante, e, por outro, um tipo de «homo sapiens», um tipo humano autêntico, que se afigura muito próximo do Sinântropo de Choukoutien.

d) Sinântropo. O problema do Sinântropo está longe de ser esclarecido. Todavia, sua solução parece estar ligada à do Pitecântropo, e os mesmos argumentos podem ser invocados para fazer dêle um representante de antiqüíssimo ramo humano. De um lado, com efeito, sua capacidade craniana é da ordem humana (um crânio de Sinântropo descoberto em 1938 atinge 1.200 cm^3). De outro lado, nada proíbe atribuir-lhe a indústria lícita e a fabricação de instrumentos de madeira e de ôsso, assim como o emprêgo do fogo, consoante testemunham os jazigos de Choukoutien. [16]

Quanto ao Africântropo e à criança de Modjokerto, no momento seu lugar é difícil de precisar. Tudo o que se pode dizer é que os caracteres que êsses fósseis revelam afastam-se muito do tipo neanderthaliano, e parecem ser variantes do grupo Pitecântropo-Sinântropo. [17]

---

[15] Cf. MONTANDON, *L'Homme préhistorique et les préhumains*, Paris, 1943.

[16] A opinião de BOULE, que faz do Sinântropo um animal de caça para um homem contemporâneo, e que considera o Sinântropo como um minúsculo ramo antropóide cujo desenvolvimento teria sido bruscamente sustado, não pode ser afastada *a priori*. Mas absolutamente não se impõe.

[17] As escavações feitas em Java, nas camadas de Trinil, a partir de 1936, por von Koenigswald, permitem, ao que parece, reduzir o intervalo que separa o grupo pitecântropo dos antropóides. Com efeito, apareceram novos tipos de Pitecântropo (*Meganthropus e Pithecanthropus robustus*), que parecem revelar formas mais arcaicas e simiescas que as do *Pithecanthropus erectus* (e do *Sinanthropus*). Escavações realizadas em 1953 sob a direção de Camille Arambourg em Ternifine-Palikao (Algéria) descobriram elementos fósseis de grande interêsse, a saber, entre outros, restos humanos (mandíbula e meia-mandíbula) enterrados há aproximadamente 500.000 anos, rodeados de instrumentos mui primitivos. Êsses restos humanos parecem pertencer ao grupo do Pitecântropo e do Sinântropo, diferindo, todavia, por certos pormenores. ARAMBOURG deu a êste homem primitivo o nome de

660 2. **Questão dos intermediários.** A única questão que se apresenta não é, pois, a dos antepassados do homem atual, mas sim a de saber se deveras foram descobertas formas que possam ser consideradas como intermediárias entre os primatas sub-humanos e o «homo sapiens». Se se comprovasse a realidade de tais *intermediários morfológicos*, haveria fundamento para pensar que a espécie humana *poderia* ter saído, por evolução, de um antecedente animal. Sem embargo, a questão de fato permaneceria na mesma. Mas é preciso, primeiro, que a noção de «intermediário» seja apresentada com bastante precisão, se se quiser evitar os confusos debates a que dá lugar êste problema.

a) Noção de intermediário morfológico. Por definição, o intermediário participa, em proporções variáveis, dos caracteres dos dois têrmos extremos.

Por outra parte, há que averiguar a presença no intermediário, em forma esboçada porém sensível, de um caráter *especificador* do têrmo superior, e ao mesmo tempo, em virtude da lei de correlações (*I, 221*), a presença dos outros caracteres coordenados com o primeiro. Se apenas se tratasse de caracteres acidentais, já não se poderia falar de intermediário real. Assim é que não pomos entre os primatas antropóides os indivíduos atuais dotados de pronunciado prognatismo ou de uma testa fugidia, visto que seu psiquismo e seus demais caracteres morfológicos lhes garantem indiscutìvelmente os sinais humanos. Do mesmo modo, não basta a inferioridade intelectual para considerar um indivíduo como sub-homem, porque uma inteligência inferior é sempre uma inteligência e difere essencialmente do psiquismo animal *(386-388)*, e, por outro lado, alia-se aos caracteres morfológicos especìficamente humanos.

b) Morfologia dos primatas e morfologia humana. Resumamos brevemente os caracteres morfológicos dos macacos antropóides[18] e do homem, a fim de definirmos concretamente o «intermediário» hipotético.

Morfològicamente, o ângulo facial do macaco não passa de 35°; o pêso do cérebro do gorila é de 460-500 g; o volume do crânio do chimpanzé é de 421 cm³, o do gorila é de 531 cm³; os macacos antropomorfos são, por todo o seu esqueleto, quadrúpedes. *Psicològicamente*, já vimos que os grandes macacos estão submetidos ao determinismo das imagens e do instinto.

Morfològicamente, o *homem* é um mamífero vertical. Seu tronco está disposto de modo que o ponto de apoio da cabeça sôbre a coluna cervical esteja sôbre o eixo vertical. O ângulo facial do homem varia entre 70° e 90°; o pêso do cérebro jamais é inferior a 1.000 g; o volume craniano varia entre 1.200 e 1.600 cm³. *Psicològicamente*, o «homo sapiens», mesmo entre os «primitivos», representa um caso sem analogia na espécie animal: a razão, ou faculdade de pensar por idéias gerais, manifesta-se empìricamente nêle pela fabricação de utênsilios *(homo faber)*.

Atlanthropus Mauritanicus. Julga que êste descobrimento confirma a hipótese que anteriormente defendera, da origem africana dos hominídeos, como também de todo o grupo dos primatas.

[18] A. URBAIN e P. RHODE, *Les singes anthropoïdes*, Paris, 1946.

c) *O Australopíteco e o Plesiântropo.* Os casos mais notáveis que até agora tenham sido apresentados como respondendo à noção de intermediário morfológico são os do Australopíteco e do Plesiântropo transvalense.

O paleontólogo DART descobriu, em 1924, em Bechuanalândia, uma porção de crânio, assim como uma moldagem endocraniana natural, pertencente a um indivíduo de 5 a 6 anos. Acreditou-se, a princípio, que êsses restos eram de um macaco antropóide que apresentava alguns traços humanos.[19] Daí o nome de Australopíteco africano que lhe foi dado. Depois, de 1936 a 1938, BROOM descobriu, numa gruta de Sterkfontein, perto de Pretória, diversos fragmentos (crânio de adulto, dentes isolados, fragmento de um maxilar direito, etc.) que atribuiu a um gênero distinto do dos restos anteriores, e que foi chamado *Plesianthropus transwaalensis.* Êstes achados parecem datar de começos do Quaternário.[20]

3. **Hipótese transformista.** Supôs-se que êsse fósseis chamados ordinàriamente, com têrmo equívoco, *parantropianos,* poderiam constituir os intermediários morfológicos (que até agora faltavam) entre os hominóides e os primatas terciários.[21] Na realidade, não se encontrou nenhuma razão decisiva para relacionar os «parantropianos» com os hominídeos antes que com os símios.

Não obstante, convém entender bem os aspectos sob os quais o transformismo adquire certa plausibilidade. O argumento principal é que *as leis fundamentais da Paleontologia (I, 473) parecem verificar-se para Primatas como para outras ordens do mundo animal,* porque, desde a aparição dos primeiros representantes do grupo, nota-se, ao que parece, o funcionamento de uma tendência típica para o que se pode chamar de «cerebralização», isto é, para o aumento do volume do crânio e, sem dúvida, a título de simples conseqüência, para a redução da face, o aparecimento de uma dentição onívora e a diminuição dos meios de proteção.

Sob êste ponto-de-vista, apareceria o homem como o têrmo natural de um movimento orientado para a especialização cerebral, característica essencial da espécie humana, com o correlato progresso dos recursos intelectuais e a redução dos meios de defesa.

661 4. **Conclusão.** Vemos, por tudo o que antecede, que cumpre distinguir dois elementos: as provas de fato, relativas às origens do homem, e as provas gerais da hipótese transformista.

Sôbre o primeiro ponto, *nenhum fato até agora permite elaborar o menor esbôço do ramo filético do homem.* Os fós-

[19] Capacidade craniana de 500 cm3 aproximadamente, o que daria, para um adulto macho, de 600 a 700 cm3 (ou seja uma capacidade igual à do gorila, que é o maior dos antropóides atuais, porém muito acima da do chimpanzé, que é, no máximo, de 450 cm3). O conjunto da dentição, bem como as estruturas de detalhe dos dentes, assinalam, em compensação, um predomínio de caracteres humanos, associados a outros caracteres antropóides.

[20] Cf. F.-M. BERGOUGNIOUX e A. GLORY, *Les premiers hommes,* Paris, 1943, pág. 100.

[21] Cf. MONTANDON, *L'Homme préhistorique et les préhumains,* Paris, 1943.

seis descobertos pertencem, com efeito, já aos antropóides, já aos representantes do grupo hominídeo, em níveis mais ou menos elevados de civilização e de cultura, porém morfológica e psicològicamente semelhantes, — dizemos semelhantes, mas não idênticos, — aos homens de hoje, a despeito de caracteres simióides, que se encontram aliás nos atuais representantes da espécie humana.

Todavia, êste argumento negativo, sacado da impotência em que nos encontramos de apresentar o ramo filético do homem, tem pouco valor do ponto-de-vista mutacionista *(I, 413)*, isto é, na hipótese, geralmente admitida, em que as mudanças orgânicas importantes se produzem por golpes sucessivos. *Não se pode, pois, excluir pura e simplesmente a idéia de uma evolução.* E até se deve dizer que esta ressalta, com evidência, da comparação dos fósseis que, do Pitecântropo ao Africântropo e aos Neanderthalianos, assinalam as sucessivas etapas de um desenvolvimento que modificou profundamente a estrutura anatômica do homem. Mas esta evolução efetuou-se dentro do tipo hominóide. Se parece aconselhável conceder a êste grupo relativa autonomia (etapa antropiana), devem seus representantes ser considerados como hominídeos primitivos, e não, consoante se pretendeu, como uma espécie de ramo simiesco abortado. Isto vale, com muito maior razão, do tipo neanderthaliano, que parece ser o tronco a partir do qual se foram diferenciando, aos poucos, as raças do "Homo Sapiens" que aparecem desde o Aurignaciano.

Será que, tendo por base êstes dados, poder-se-ia efetuar, por assim dizer, a passagem ao limite, e supor que a linhagem humana provém, por evolução, de um tronco comum a hipotéticos "hominídeos" e aos primatas antropomorfos?[22] "Há que reconhecer, na verdade, que para tanto faltam os documentos decisivos. Mas existe, a favor da hipótese transformista, por uma parte, o fato do movimento evolutivo que se observa no grupo dos primatas, e, por outra, o fato certo de uma contínua evolução da descendência hominídea para o tipo "Homo sapiens", evolução que leva a admitir que *o corpo do homem provém de ancestrais que possuíam certo número de caracteres simiescos.* Até agora, a fôrça do transformismo resulta muito mais destas sistemáticas vistas gerais do que dos fatos com que se tem pretendido confirmá-las.

22 Seja como fôr, admite-se unânimemente que *é impossível considerar os antropomorfos como os ascendentes diretos do homem.* Na perspectiva evolucionista, as semelhanças existentes entre os dois grupos explicam-se como efeitos de uma evolução paralela de dois ramos de um tronco comum, mas separados desde há muito tempo.

662 5. **Ponto-de-vista filosófico.** Seja como fôr, o ponto-de-vista filosófico é independente do ponto-de-vista positivo. Com efeito, ainda supondo que a antropologia tenha podido estabelecer a realidade de formas intermediárias entre os antropóides e o "homo sapiens", de nenhum modo daí se seguiria que o homem não seja senão um animal mais desenvolvido. *Há, com efeito, entre o animal e o homem um fôsso intransponível, um abismo radical.* A evolução, se realmente se houvesse produzido, teria sido, portanto, limitada à *preparação* do corpo humano, que só chegou efetivamente a ser corpo *humano* pela criação, por parte de Deus, da alma espiritual. De sorte que ainda neste caso seria mister aludir a uma *criação imediata,* por Deus, *do corpo e da alma do primeiro homem.* Falando com rigor, o homem realmente não possui antepassados.

Art. II. *DESTINO DA ALMA*

663 A união da alma e do corpo não é indissolúvel: chega um dia em que ela se rompe. Sabemos em que se torna o corpo. Mas à alma, que lhe sucede? Morremos totalmente? Tudo o que sabemos da natureza da alma humana, forma espiritual intrìnsecamente independente do corpo, leva-nos a admitir que a alma é imortal. Antes, porém, de expor as provas desta asserção, vale a pena precisar bem o que se entende por imortalidade.

§ 1. Noção da imortalidade

1. **Definição e condições.** A imortalidade natural é uma *propriedade graças à qual um ser não pode morrer.* Tal é a imortalidade da alma humana. Chama-se *natural* por derivar da própria natureza da alma.

A imortalidade natural implica *três condições,* a saber: que *a alma continue a existir,* após a dissolução do composto humano; que, nesta sobrevivência, a alma *conserve sua individualidade,* e, por conseguinte, permaneça consciente de si mesma e de sua identidade; e que *a sobrevivência seja ilimitada.*

664 2. **Concepções errôneas da imortalidade.**

a) *Imortalidade panteísta.* Em Teologia natural haveremos de discutir o panteísmo. Aqui bastará notar que esta doutrina ensina que a alma humana (ou o pensamento ou o espírito) forma com Deus uma só e mesma substância, da qual seria uma emanação ou manifestação passageira. Depois da morte, iria a alma reunir-se com o Todo, no qual não mais possuiria nem individualidade nem consciência de si mesma.

E' por abuso que tal doutrina ainda continua a falar de imortalidade da alma, porque *a imortalidade exclui absolutamente a aniquilação da personalidade*. E, para ser verdadeira, exige uma sobrevivência individual e substancial, de maneira que conservemos nosso poder de conhecer e de amar, a consciência de nós mesmos e de nossa identidade pessoal.

b) *Espiritismo e metempsicose*. O espiritismo apresenta-se como uma ciência das relações com os espíritos desencarnados que, por suposição, se estabeleceriam através de indivíduos chamados *mediuns*. Seguir-se-ia daí que a imortalidade da alma estaria demonstrada experimentalmente. Mas tudo isto é pura fantasia. Os fatos alegados pelos espíritas ou metapsíquicos ninguém jamais pôde prová-los de maneira séria.

Quanto à teoria da *metempsicose*, que supõe que a alma humana se reincarna sucessivamente em múltiplos corpos humanos, é puramente gratuita e, ademais, ininteligível em si mesma. Com efeito, nesta hipótese, a alma deveria ser concebida como recebendo múltiplas individuações, e, por isso mesmo, como se tornando, de cada vez, uma alma numèricamente diferente das anteriores.

§ 2. Provas da imortalidade da alma

665 Demonstraremos que *a alma humana é imortal de direito e de fato*. O que obriga a assim dividir os argumentos é que, se a alma, por sua natureza, isto é, de direito, é imortal, há que provar, ainda, que nenhuma potência exterior pode aniquilá-la.

A. Imortalidade intrínseca

A alma é imortal intrìnsecamente, isto é, *a alma é, por natureza, incorruptível e imortal*. Isto pode provar-se por três argumentos principais:

1. **Prova metafísica.** Funda-se esta prova na *simplicidade da alma*. De duas maneiras pode uma substância perecer: diretamente (ou por si) ou indiretamente (ou por acidente). Perece *diretamente* uma substância quando é separada do princípio do qual recebe o ser, a vida e suas funções: assim o corpo, separado da alma, que é seu princípio vital, decompõe-se e volta a seus elementos. Uma substância perece *indiretamente*, ou por acidente, quando é privada do sujeito sem o qual não pode exercer suas funções vitais: é o caso da alma dos animais, cujas funções são tôdas orgânicas, e por conseqüência não podem exercer-se sem o corpo.

Ora, *a alma humana não pode perecer nem diretamente*, por ser uma substância simples e portanto incapaz de se decompor, *nem indiretamente*, por não ter intrìnsecamente ne-

cessidade do corpo nem de seus órgãos para exercer suas funções próprias de conhecimento e vontade. A alma é, pois, por sua própria natureza, incorruptível e imortal.

BERGSON, depois de haver demonstrado que «o pensamento é em grande parte independente do cérebro» (*Energie spirituelle*, páginas 45-46) e que «tudo se passa como se o corpo fôsse simplesmente utilizado pelo espírito», conclui que, «assim sendo, não temos nenhuma razão para supor que o corpo e o espírito estejam inseparàvelmente unidos um ao outro» (*Ibidem*, pág. 61. Cf. *Matière et Mémoire*, páginas 150, 195). Não se demonstra assim, acrescenta BERGSON, senão a *verossimilhança* da sobrevivência da alma, e a outras disciplinas (sem dúvida, à religião) pertence dizer se o tempo da sobrevivência é limitado ou não. Se, porém, êste resultado é porventura modesto, em todo caso, por ser experimental, é mais precioso que os argumentos da «metafísica tradicional», «extraídos da hipotética essência do corpo e da alma», que geralmente são coisas frágeis (*Energie spirituelle*, pág. 62). Há nestas palavras, a nosso ver, grave equívoco. Em primeiro lugar, o argumento bergsoniano em favor da sobrevivência da alma é, não experimental, mas pròpriamente metafísico, pois consiste em *deduzir* (aliás mui justamente) a imortalidade da alma de sua espiritualidade, que é exatìssimamente definida, pela metafísica, tradicional ou não *(623-625)*, do mesmo modo que por BERGSON, como a independência intrínseca relativamente ao corpo. Por outra parte, quando BERGSON declara em seguida que os argumentos metafísicos são geralmente frágeis, não só esquece que êsses argumentos, tanto quanto o seu, se apóiam sôbre a experiência psicológica, senão que também prejudica a sua própria argumentação, que propõe com muita razão uma conclusão que ultrapasse a experiência imediata. Com efeito, ao ferir com uma suspeita de princípio tôda argumentação racional, expõe-se êle a ouvir contestar até mesmo a modesta afirmação de sobrevivência que pretende defender.

666 2. **Prova psicológica.** Funda-se esta prova nas *tendências essenciais de nossa natureza.* E' um fato que aspiramos a conhecer a verdade absoluta e a possuir o bem supremo e a felicidade perfeita, isto é, a gozar de objetos que ultrapassam o espaço e o tempo. Tão certo é isto, que jamais estamos fartos de verdade e de felicidade; quanto mais avançamos no conhecimento da verdade, na prática e no amor do bem, tanto mais cresce nosso desejo, a tal ponto que nada parece dever satisfazê-lo, fora da Verdade, da Bondade e da Beleza perfeitas, isto é, fora de Deus. Eis o nosso fim, tal como o manifestam nossas mais profundas e vigorosas tendências, que por isso mesmo demonstram que *a alma ultrapassa todo tempo particular e finito*, e é realmente imortal por natureza.

Pode também o argumento psicológico apoiar-se diretamente na *aspiração à imortalidade.* Esta aspiração é tão espontânea, irresistível e universal (mesmo quando permanece implícita), que seria difícil não ver nela mais que um impulso afetivo sem valor ontoló-

gico. Parece até que ela traduz, por assim dizer, o sentido que a vida tem em si mesma, e que, por esta razão, goza de uma infalibilidade que, por sua origem e natureza, excede as certezas que proporciona a ciência mais rigorosa.

Contra isto objetou-se que a aspiração à imortalidade não seria outra coisa senão a forma do desejo que *a espécie* experimenta, em cada homem, de perpetuar-se. Mas esta objeção parece contraditória em si mesma: porque, se é a espécie que aspira a perpetuar-se (e, na verdade, a isto aspira), êsse desejo e esta necessidade satisfar-se-iam com a procriação. O indivíduo, como tal, não teria razão alguma de desejar e reclamar uma perpetuidade própria da espécie. Até a aspiração à imortalidade seria, neste caso, ininteligível (e de fato não poderia existir no animal). Mas justamente, se o homem, como pessoa individual, aspira a uma imortalidade que lhe conserve a sua identidade e a sua consciência pessoais, essa é a prova mais clara de que êle não se reduz a um simples indivíduo portador da espécie, senão que tem um destino pessoal que sobrepuja a espécie inteira. Ademais, *como seria possível conceber que a «natureza» produzisse pessoas* (sêres racionais, conscientes e livres) *e lhes inspirasse o profundo desejo de perpetuar-se como pessoas, ùnicamente para aniquilá-las em seguida?* (Porque substituir a imortalidade individual pela imortalidade específica equivale a suprimir a imortalidade.)

Depois, a própria pretensão de reservar a imortalidade à espécie é bem significativa, porque supõe até a evidência o sentimento de que é absurdo, quando se trata do homem, considerar a morte como fenômeno absolutamente último, sem qualquer significado. *A morte é, pois, uma espécie de escândalo, tão profundo, que é impossível pensá-la como um têrmo,* isto é, introduzi-la na série dos acontecimentos de minha vida como o remate dêste.[23] Existe, pois, realmente uma *exigência de imortalidade,* da qual o escândalo da morte não é senão o aspecto negativo; e também (uma vez que a imortalidade-específica, se devesse saciar nossas aspirações, excluiria todo escândalo e todo terror da morte dos indivíduos) uma *exigência de imortalidade pessoal,* que só tem sentido se manifesta uma estrutura ontológica da realidade-humana.[24]

667 3. **Prova moral.** Esta prova tem sido apresentada sob várias formas, de desigual valor.

a) *Exigências da justiça.* A justiça, diz-se, exige que o bem e o mal recebam as sanções devidas: recompensa e castigo. Neste mundo, as sanções do bem e do mal são, evidentemente, insuficientes: comumente até, o mal triunfa e a virtude é humilhada. Ora, a justiça exige que cada um seja tratado segundo suas obras, e isto só pode ocorrer se a alma é imortal.

A despeito da aceitação de que desfruta, êste argumento, assim apresentado, parece ter pouco valor. Com efeito, não se vê que a

---

[23] Cf. a discussão de J.-P. SARTRE (*L' Etre et le Néant,* págs. 618-630), a propósito da teoria de HEIDEGGER, e R. JOLIVET, *Le problème de la mort chez Heidegger et J.-P. Sartre,* Paris, 1950.

[24] Cf. P. LAMY, *Le Problème de la destinée,* Paris, 1947, págs. 40-50 e 139-141.

justiça possa exigir outra coisa que *uma certa sobrevivência da alma,* a fim de que seja restabelecida a ordem que a vida terrena não pôde realizar. A imortalidade, *dêste ponto-de-vista,* pareceria constituir uma exigência impossível de justificar. Por outra parte, *como crer que se possa fundar um argumento sólido sôbre bases tão frágeis como a apreciação de nossos méritos e da felicidade que lhes é devida?* Há aqui uma exigência que parece inspirar-se inteiramente num materialismo secreto, porque não se pode afirmar que a virtude é escarnecida cá na terra, e que o mal triunfe, senão em referência a critérios puramente materiais (riquezas, honra, poder, etc.), como se a felicidade autêntica se completasse com a posse dêstes bens. Finalmente, parece que *êste argumento, longe de fundamentar a imortalidade da alma, antes toma desta, que é assegurada por outras razões, a fôrça de que se prevalece.* Suponhamos, com efeito, que a vida futura só nos seja assegurada sob a condição de compreender tôdas as injustiças que pretendemos que nos revoltam na vida presente; alguma coisa seria mudada em nossa profunda aspiração a durarmos?

b) Prova pelas exigências da perfeição. No *Fedon* (107-108), PLATÃO expôs a prova moral da imortalidade da alma, fundada nas exigências da justiça, mas o que êle pretende reclamar dêste argumento é antes a imortalidade *pessoal,* sendo a imortalidade provada por outra via.

Por outro lado, KANT demonstrou que, se a suprema condição do sumo bem é a virtude, isto é, «a completa conformidade das intenções com a lei moral», tal perfeição não pode ser alcançada na existência terrena. Também devemos admitir (ou *postular*), para o homem, *a possibilidade de um aperfeiçoamento sem fim,* que o aproxime mais e mais do ideal de santidade. Mas êste progresso indefinido só é possível supondo que o ser racional subsista pessoalmente, na infinidade de uma duração que só Deus pode abranger (*Critique de la raison pratique,* trad. de PICAVET, Paris, 1947, págs. 131-133).

Êste argumento de KANT parece bastante difícil de conciliar com seu conceito da *boa vontade,* que é ou não é (porque consiste num indivisível, e, portanto, não pode admitir «progresso indefinido»). Ademais, a hipótese de um progresso *indefinido* para além da vida terrestre é arbitrário. Por último, o que há de válido no argumento parece antes estar na dependência da prova psicológica, ao sublinhar êsse ideal de perfeição moral que é em nós o sinal e o efeito de uma grandeza que transcende o espaço e o tempo.

c) Valor absoluto da ordem moral. A prova moral pode, enfim, ser proposta na seguinte forma. A consciência impõe o respeito absoluto dos valores morais, e, com isso, assegura que não pode absolutamente ser indiferente haver sido bom ou haver sido mau. Daí se segue que *a moralidade exige a imortalidade: todo ser moral é necessàriamente imortal.* Com efeito, se supuséssemos que o nada é o destino final dos sêres regidos pela lei moral, tornar-se-ia indiferente ser bom ou mau; o bem e o mal seriam equivalentes, ou, em todo caso, só teriam valor temporal, relativo e acidental, o que é contrário às exigências morais da consciência.

Assim formulada, a prova moral está a salvo, sem dúvida, das objeções que se fazem às formas anteriores. Mas, como para o argumento psicológico, há que supor demonstrado por outra via que as exigências da consciência moral têm valor absoluto e manifestam uma estrutura ontológica do ser-moral.

4. **Alcance dos argumentos.** Por conseguinte, o argumento metafísico apresenta-se como o mais decisivo em favor da imortalidade da alma. A prova psicológica e a prova moral intervêm à guisa de complementos, mas não têm valor senão por suas implicações metafísicas. Com efeito, por um lado ambas confirmam a espiritualidade da alma e, ademais, estabelecem que *só a imortalidade pessoal responde às exigências absolutas de um ser consciente de si como pessoa inteligente e livre, e, nesta qualidade, submetida à lei do dever,* que não poderia desaparecer com a morte, nem após uma sobrevivência mais ou menos prolongada, no anonimato do Todo, sem ser frustrada em suas mais profundas aspirações, *que nascem de sua própria natureza,* e sem que a ordem moral perca imediatamente todo significado e todo o valor. [25]

B. Imortalidade extrínseca

668 A alma é, pois, de direito, imortal. Sê-lo-ia também *de fato?* Para isto, é preciso que nenhuma fôrça exterior à alma a aniquile. Ora, só o que cria pode aniquilar. Portanto, Deus, e só Deus, poderia tornar a lançar a alma no nada. Mas a razão nos prova que não o fará, e que, se Êle deu à alma uma natureza imortal, foi para lhe assegurar, de fato, a imortalidade. Assim o reclama sua sabedoria e sua bondade.

Com efeito, *a sabedoria do Criador* exige que Êle não destrua a sua obra: o arquiteto não constrói para demolir, e Deus não deu à alma uma natureza incorruptível para entregá-la ao nada. *A bondade de Deus* exige que a alma goze dessa imortalidade, sem a qual suas aspirações mais ardentes e mais profundas ficariam insatisfeitas. Frustrada em suas tendências essenciais, a alma teria pior sorte do que as bêstas, que ao menos alcançam seu fim, e estaria votada ao desespêro. Isto seria indigno da bondade divina. De sorte que, de direito

---

[25] Cf. SANTO TOMÁS, Ia, q. 75, a. 6: "Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum *naturaliter* desiderat esse semper. *Naturale autem desiderium non potest esse inane.* Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis". Cf. ainda: *Contra Gent.,* II, págs. 79-81; *Quodlibet,* X, a. 6; *Quaestio de Anima,* a. 14; e, em outro sentido, F. ALQUIÉ, *Le désir d'éternité.* Paris, 1947. Cf. MAX SCHELER, *Mort et survie,* Paris, 1952.

como de fato, a alma é imortal, de uma imortalidade pessoal e sem fim. [26]

O argumento que prova a imortalidade extrínseca da alma seria válido mesmo sem recorrer à noção de Deus. Esta, que será apresentada em Teologia natural, acha-se aqui antecipada sem inconveniente lógico. De feito, abstraindo desta noção, dizemos que a alma, sendo imortal por natureza ou de direito, não pode ser aniquilada senão por uma *causa exterior*. É, porém, absurda esta hipótese de uma causa exterior capaz de aniquilar a alma, porque nenhuma causa (a menos que se trate da Causa criadora, de que fazemos abstração) tem o poder de *aniquilar*, no estrito sentido da palavra, mas sòmente de transformar, por dissociação, o que está composto de partes. Ora, precisamente a alma. que é simples, escapa absolutamente a todo processo de dissociação. Por conseqüência, é realmente inconcebível a sua aniquilação.

26 Cf. M. BLONDEL, *La Pensée*, Paris, 1934, t. II. pág. 245: "Reflitamos no que implica esta consciência da morte e esta espécie de veneração por essa mesma coisa que pareceria destruir todos os temores, tôdas as deferenças, tôdas as considerações. Se não tivéssemos um sentido metafísico para afirmar, por trás de todos os fenômenos que se sucedem e desaparecem, uma realidade permanente, não poderíamos conceber uma sobrevivência, nem sequer (asserção mais paradoxal e também mais certa) uma morte no sentido que damos a esta palavra. A idéia da morte só é possível e real graças à certeza que temos da imortalidade... Só pelo fato de se conhecer e de, para se conhecer, ter necessidade de afirmar a verdade dos princípios intemporais e do próprio Deus, o homem parece dever escapar, por sua natureza racional, à lei biológica da decadência e da morte".

ÍNDICES ALFABÉTICOS

I

ÍNDICE DOS NOMES PRÓPRIOS

Os algarismos remetem aos números marginais. Os algarismos em itálico indicam uma passagem concernente especialmente a um autor e assinalam as informações bibliográficas ou as citações. Os caracteres comuns *concernem aos nomes mencionados incidentemente.*

Os expoentes (letras ou algarismos) precisam, quando necessário, o lugar exato das remissões.

II

ÍNDICE ANALÍTICO DAS MATÉRIAS

Os algarismos remetem aos números marginais. Os expoentes (cifras ou letras) assinalam, quando necessário, a citação.